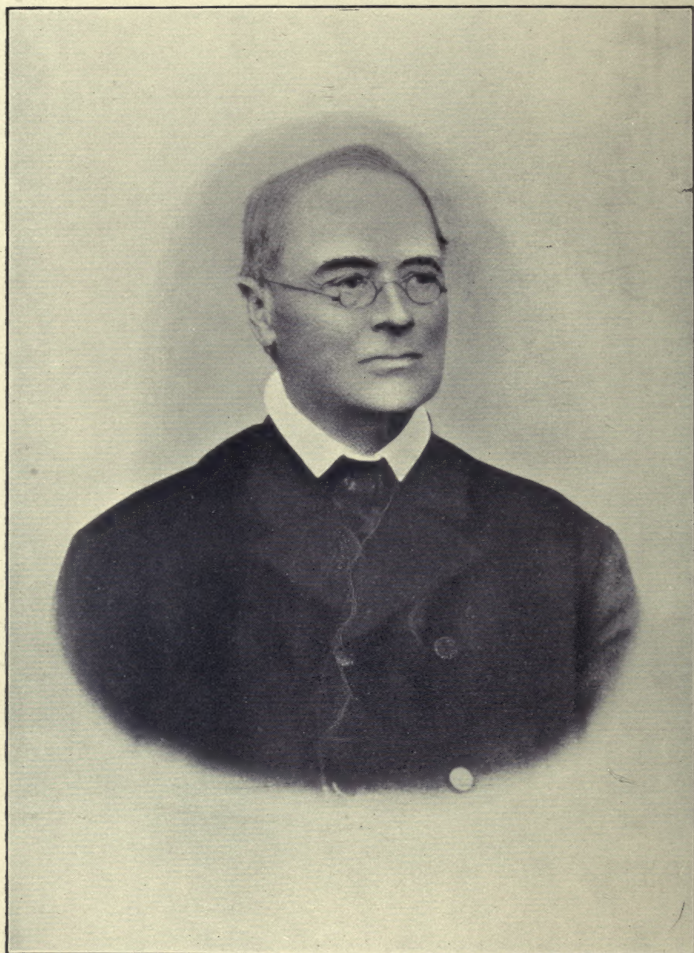
Dr. Andreas Schmid,

Dr. Alois Ritter v. Schmid sein Leben und seine Schriften.





Geheimrat Dr. Alois Ritter von Schmid.

Geheimrat

Dr. Alois Ritter v. Schmid.

Sein Leben und seine Schriften.

Ein Beitrag zur zeitgenössischen Philosophie und Theologie von

Dr. Andreas Schmid,

Universitätsprofessor, Hausprälat Sr. Heiligkeit, erzb. geistl. Rat.



Mit einem Titelbild und 23 Illustrationen.

Regensburg 1911.

Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.

Druck der Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Regensburg.

Inhaltsübersicht.

I. Abschnitt.

Leben und Schriften.

II. Abschnitt.

Kleinere Schriften.



Vorwort.

In dem vorliegenden Schriftchen habe ich das Leben und Wirken meines dahingeschiedenen Bruders in Umrissen zu zeichnen gesucht. Die Linien sind einfach gehalten, weil mein Bruder mir eigens eingeschärft hat, mich allen Lobes zu enthalten und nur Tatsachen zu berichten.

Der schriftliche Nachlaß mußte nach dem Willen des Verstorbenen vernichtet werden; aus der großen Anzahl der gedruckten und in verschiedenen Zeitschriften zerstreuten Abhandlungen wurden einzelne Artikel ausgewählt, um einen noch nicht verwelkten, selbstgepflückten Blumenstrauß aus Edelweiß und Alpenrosen auf dem Grabeshügel niederzulegen.

Der Verfasser.



Erster Abschnitt.

Leben und Schriften.

I. Erste Jugendjahre (1825—37).

Alois Xaver Schmid war geboren am 22. Dezember 1825 zu Zaumberg (Bild 1), gehörig zur Gemeinde Bühl und zur Stadtpfarrei Immenstadt, als ältestes von acht Kindern des Bauern Joseph Schmid (Bild 2) dortselbst. Er besuchte nicht die Schule zu See, deren Sprengel sein Heimatsort zugeteilt war, sondern die Schule zu Akams, weil ein Nachbar des elterlichen Hauses (Bild 3), Joseph Hindelang (Bild 4), hier als Lehrer wirkte, indem er neben der Ökonomie und Müllerei auch dem Schuldienste der Gemeinde Akams vorstand und zwar volle 58 Jahre bis zu seinem 1860 erfolgten Tode. Nebenbei lernte er das Ministrieren und zur besseren Einübung machte der Vater den Zelebranten. Vom 5.—6. Jahre an, während der Sommermonate, stand derselbe auf der von seinem Heimatshause ¾ Stunden entfernten Alpe (Bild 5) seinem Vater, soweit es seine Kräfte gestatteten, hilfreich zur Seite. Da sein Vater nebenbei selber sich gern mit religiöser und geschichtlicher Lektüre beschäftigte und vom damaligen Pfarrer von Akams, Joseph Achberger (Bild 6), animiert wurde, seinen ältesten Sohn studieren zu lassen, gab er hierzu seine Einwilligung.

II. Latein- und Gymnasialstudien (1837—44).

Nachdem Pfarrer Joseph Achberger 1837 auf die nahegelegene Pfarrei Niedersonthofen (Bild 7) versetzt worden war, wurde der angehende Studierende ein Jahr hindurch von ihm aufopferungsvollst in Privatunterricht genommen, um dann an der von König Ludwig I. 1835 den Benediktinern übergebenen Studienanstalt St. Stephan zu Augsburg eine weitere Ausbildung zu erlangen.

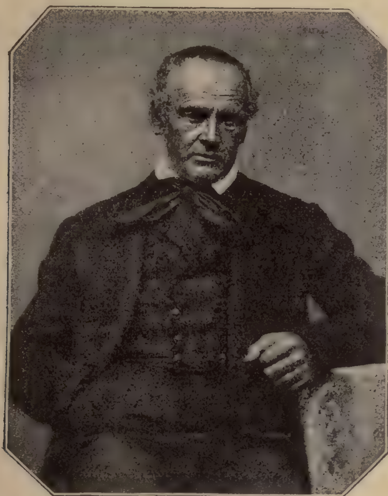


1. **Dorf Zaumberg.**

Welch große Opfer Pfarrer Achberger brachte, beweist die Tatsache, daß er mit dem Pferde des elterlichen Hauses seinen Zögling eigenhändig nach Augsburg, 124 Kilometer weit, verbrachte und für eine Wohnung sorgte.

Nebst verschiedenen andern, vorzüglich dem Allgäu angehörigen Studierenden wurde er von dem damaligen, aus Immenstadt gebürtigen Domprediger Franz Anton Heim (Bild 8) in Privatwohnung genommen und verblieb in der-

selben, bis Domprediger Heim 1843 auf die Pfarrei Stiefenhofen im Allgäu befördert wurde, woselbst er leider schon 1847 starb. Schmid behielt zeitlebens in dankbarer Erinnerung, was dieser Mann — ein Geschwisterkind seines Nachfolgers im Dompredigeramte und 1890 verstorbenen Dompropstes Franz Joseph Heim — für die in Pflege genommenen Studierenden tat, um sie in den klassischen und modernen Sprachen und in der Musik zu fördern und nebenbei



2. **Vater Joseph Schmid.**

auf die verschiedenste Weise zu erheitern und für ihren Beruf freudig zu stimmen. Nach dessen Abgang bezog Schmid $1^1/_2$ Jahre noch eine andere Privatwohnung bis zum Abschlusse seiner Gymnasialstudien.

Die Reise in die Ferien war in jener eisenbahnlosen Zeit noch mit verschiedenen Schwierigkeiten verbunden und kein anderes Mittel bestand, als mit dem Ränzchen auf dem Rücken den weiten Weg von Augsburg nach Immenstadt im

Jahre 3—4 mal zu Fuß zurückzulegen, da erst 1843 der Omnibus von Kaufbeuren nach Augsburg zum erstenmal verkehrte. Als Beispiel sei nur angeführt: Zu Ostern 1840 schloß die Klasse der 3. Lateinschule bei St. Stephan unbarmherzig nachmittags 4 Uhr. Ein Student darf doch keine Stunde und keine Nacht mehr bleiben; daher legte Alois den Schulranzen ab, nahm den paraten Reiseranzen und wanderte noch desselben Tages mit einem Freunde aus Füssen bis Schwabmünchen (23 Kilometer). Anderntags ging der Marsch 21 Poststunden weiter bis Kempten und erst am dritten Tage wurde die ersehnte Heimat erreicht. Zu Hause fand er die Mutter krank im Bette und seinen späteren Herrn Kollegen und jüngsten Bruder Andreas in der Wiege.

Diese Ferienreisen weichen von den gegenwärtigen wesentlich ab; dafür aber war die damalige Jugend kräftiger und Nervosität war nur aus dem Wörterbuch bekannt.

An der Studienanstalt St. Stephan besuchte er die 2., 3. und 4. Lateinschule, die 1. und 2. Gymnasialklasse, trat mit Regierungserlaubnis von der 2. Gymnasialklasse unmittelbar in die 4. Gymnasialklasse über und erlangte im Herbste 1844 das Absolutorium, wobei Professor Haneberg aus München als Ministerialkommissär fungierte. In der 2. Lateinklasse hatte er als Lehrer Adalbert Benesch, in der 3. als Religionslehrer aushilfsweise den späteren Abt Theodor Gangauf, von der 3. Lateinklasse an bis zur 2. Gymnasialklasse einschließlich den edlen Benedikt de Romani aus dem Kloster St. Paul in Kärnten, in der Oberklasse den vielseitig gebildeten Dr. Karlmann Flor aus dem gleichen Kloster und als Lehrer in der Mathematik in der 1., 2. und 4. Gymnasialklasse endlich den ihm stets wohlgewogenen Ludwig Preyßinger.

Noch 1889 besuchte Schmid aus Dankbarkeit in Klagenfurt das Grab seiner ehemaligen österreichischen Professoren.

Durch alle Klassen hindurch behauptete er den ersten Fortgangsplatz, und in der Oberklasse unter 63 Mitschülern sogar in allen Gegenständen, obwohl er die 3. Gym=

nasialklasse mit Erlaubnis der Kgl. Regierung übersprungen hatte. Welcher Stolz wäre ein solcher Sohn für eine Beamtenfamilie! Nebenbei oblag er auch der Erlernung verschiedener Sprachen, die nicht als obligatorisch galten, und der Musik (Gesang und Klavierspiel), besuchte eine zeitlang mit Professor Preyßinger Tag für Tag die Sternwarte, widmete sich vielfach auch der Lektüre deutscher Klassiker, zum Teil mit eigenen poetischen Versuchen.



3. **Das elterliche Haus 1879.**

Schon 1840, als er in der 3. Lateinklasse sich befand, wurde er durch die für ihn so schmerzliche Nachricht betroffen vom Tode seiner — Mutter. Sie hinterließ ihrem schwergebeugten Manne acht Kinder (sechs Söhne und zwei Töchter), deren jüngstes namens Andreas — der spätere Direktor des Georgianums — erst ½ Jahr alt war. Der im 39. Lebensjahre stehende Vater nahm sich der Erziehung seiner Kinder in allem Ernste an, ohne sich wieder zu verehelichen. Er reichte insbesondere seinem studierenden ältesten Sohne stets mit Bereitwilligkeit die Mittel, welcher er zur

Fortführung seiner Studien bedurfte, so daß er an der Lateinschule und dem Gymnasium wie später an der Universität ohne äußere Beengungen und Kümmernisse sich denselben widmen konnte.

III. Universitätsstudien (1844—50).

Im Herbste 1844 trat er an die Universität München über, woselbst eine neue Welt für ihn aufging (Bild 9). Unbeschadet des geselligen Verkehrs mit befreundeten Landes- und Studiengenossen warf er sich mit voller Energie zunächst auf die allgemeinwissenschaftlichen Studien, was ihm um so mehr ermöglicht wurde, als damals noch zwei Jahre auf dieselben zu verwenden waren. Er hörte u. a. Weltgeschichte bei J. v. Görres, C. Höfler, Dr. Neumann, Länder- und Völkerkunde bei C. Höfler, Philologie (Antigone von Sophokles, Hymnen Pindars, Tacitus Germania), klassische Archäologie und Ästhetik bei Dr. Thiersch, Anthropologie und allgemeine Naturgeschichte bei G. H. Schubert, Physik bei Th. Sieber, mathematisch-physikalische Geographie bei L. Merz, Logik bei A. Erhard, Religionsphilosophie bei J. v. Döllinger. Um seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse zu erweitern, hörte er Krystallographie bei Dr. Kobell, unorganische Chemie bei H. A. Vogel, organisch-physiologische Chemie bei L. A. Buchner, Anatomie bei E. Schneider, Physiologie bei M. Erdl, außerdem zur Vervollständigung seiner geschichtlichen Kenntnisse allgemeines Staatsrecht bei C. Bluntschli. Da Professor Erhard nur die Vorlesungen über formale Logik zum Abschlusse bringen konnte und bald darauf starb, so sah sich Schmid für den Bereich der philosophischen Studien im engern Sinne des Wortes auf sich selber angewiesen. Diesen wendete er sich als Autodidakt schon in den zwei Jahren der allgemeinen Universitätsstudien vor allem zu und darunter besonders der Geschichte der Philosophie. Außer der einen oder andern aristotelischen Schrift schenkte er seine Aufmerksamkeit vorzüglich den Meditationen von Descartes, der Kritik der reinen Vernunft von Kant, und den mannig-

fachen Umbildungen, welche die letztere durch die metaphysischen Systeme der Neuzeit erfahren hatte usw. Das Examen bestand aus 19 philosophischen Fächern. Während die Professoren examinierten, präsidierte ein Ephor.

1846 trat er zum Studium der Theologie über, hörte während der drei Jahre, welche er ihr vorschriftsgemäß zu widmen hatte, Vorlesungen bei Döllinger, Stadlbaur, Hane-



4. **Hindelang Joseph,** Lehrer in Akams,
gest. 22. Oktober 1860.

berg, Reithmayr, Permaneder, Fuchs, Dirnberger und machte sich nebenher besonders auch mehr vertraut als bisher geschehen, mit der Scholastik. 1847 wurde er ins Georgianum aufgenommen, woselbst er unter Direktor Dr. Dirnberger und Subregens Dr. K. Thumann während der Sturmesjahre 1848 und 1849 als Alumnus verweilte. Da eine große Zahl von Bewerbern um Freiplätze im Georgianum sich gemeldet hatten, machte mein Bruder auch

in Augsburg den Konkurs in das Seminar in Dillingen, welcher regelmäßig bis ca. 1865 dortselbst im August abgehalten wurde. Ein Zwischenfall erleichterte diesmal die Reise in das Allgäu. Am Samstag war der Konkurs beendet und am Sonntag darauf wurde die Eisenbahnlinie Augsburg—Kaufbeuren eröffnet. Der Andrang des Publikums war um so größer, weil Freifahrt angekündigt war. Wegen der großen Menschenmasse aber mußte alles wieder aussteigen, und Billet lösen. Nun erhielt auch der angehende Alumnus noch Platz. Im Georgianum fand er teils ihm schon von früher her befreundete, teils ihm bisher ferner stehende oder unbekannte Mitalumnen vor, mit welchen er im mannigfachen Verkehr stand, wie z. B. Fr. Keller, Jos. Ledermann, Ignaz Straßer, Thalhofer, G. Jakob, Jos. Grimm, Jos. Kronast, Korbinian Wandinger, Georg Raab, Franz Hauber, Griesenbeck, Daisenberger, Joseph Anton Schneider, Johannes Schrott, Anton Konle usw. 1848 unterzog er sich der Bearbeitung der von der theologischen Fakultät gestellten Preisaufgabe über Ursprung, Wachstum und Verfall der Diözesansynoden, deren Lösung ihm auch gelang.

Das Gutachten der theologischen Fakultät lautet: Unter den vier Bewerbern, welche der Fakultät Bearbeitungen eingereicht haben, hat der Verfasser der Abhandlung überschrieben »Nisi Dominus aedificaverit domum . . .« eine Arbeit in Vorlage gebracht, welche nach Anlage, Umfang und Gediegenheit als ein Werk gelten kann. Der Fragepunkt ward darin nach allen Beziehungen hin vollkommen richtig erfaßt, das mit vollständiger Literaturkenntnis herbeigeschaffte Material mit kritischem Auge geprüft, mit klarem Geiste disponiert und mit großem Geschicke zur Gewinnung der Resultate verarbeitet. Die historische, ins Detail gehende Zusammenstellung der Synoden in den verschiedenen Ländern der Kirche ist wie ein neuer Gewinn für die Wissenschaft so ein ganz eigentümliches Verdienst dieser ausgezeichneten Leistung.

In Anbetracht dieser Vorzüge beschloß die Fakultät gern und einmütig den Defekt der verspäteten vollständigen Ein=



5. Sennalpe.

reichung zu sanieren und dem Verfasser den Preis zuzuerkennen.

Die verspätete Einreichung der Arbeit hatte darin ihren Grund, daß der Verfasser infolge von Überanstrengung krank wurde. Der Seminararzt Dr. Horner riet Ferienaufenthalt innerhalb zwei Monaten. Krank verließ Schmid das Seminar, reiste in seine Heimat und verließ dieselbe wieder Ende April mit einem Pack Bücher unter Schneegestöber und traf in München ein, nachdem er in Kempten und wiederum in Kaufbeuren und Augsburg übernachtet hatte, da der Bahnzug Kaufbeuren nach Augsburg im Tage nur zweimal verkehrte. Dekan Dr. Reithmayr riet, da er das eingereichte Manuskript sah, unbedenklich fortzuarbeiten und im Juni konnte der Schluß der Arbeit vorgelegt werden. Befreundete Alumnen hatten sich erboten, den Entwurf des Verfassers für die Fakultät abzuschreiben.

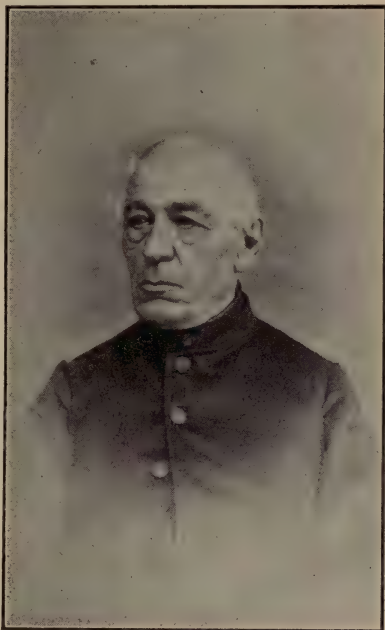
Am 27. Juli 1849 erhielt der Gekrönte durch Bischof Peter v. Richarz im Dome zu Augsburg die Priesterweihe und hielt am 20. August darauf in der Stadtpfarrkirche zu Immenstadt seine Primiz, wobei Professor Haneberg (Bild 10) die Predigt hielt. Das folgende Jahr verwendete er im Georgianum noch auf die Fertigstellung seiner historisch-kanonistischen Preisarbeit für den Druck und auf die Vorbereitung zur theologischen Promotion, welche am 30. Juli 1850 in der kleinen Aula der Universität stattfand, wobei Reithmayr als Dekan und nach Verlesung der quaestio inauguralis über den „Unterschied der Lehre des heiligen Thomas v. A.“ und Nikolaus von Cusa bezüglich des „Endlichen und Unendlichen“, Döllinger und Stadlbaur als Opponenten wirkten. Auch sein Vater wohnte der Promotion an.

Die Zahl der Zeugnisse weist neben dem Rigorosum 22 theologische Examina nach.

IV. Gymnasialprofessur in Zweibrücken (1850—52).

Durch Vermittlung von Professor Reithmayr und auf Wunsch des Bischofs Nikolaus v. Weis in Speier erhielt Schmid

im Herbste 1850 die Professur der Religionslehre und Geschichte für die katholischen Schüler der Studienanstalt Zweibrücken. Er verfügte sich von seiner Heimat aus über Stuttgart, Heidelberg, Mannheim und Speier dahin und wußte sich den neuen Verhältnissen leicht anzupassen. Die seiner Obsorge anvertrauten Schüler kamen ihm vertrauensvoll entgegen und wie die katholischen Lehrer der Anstalt begegneten ihm auch die der Zahl nach überwiegenden protestantischen Professoren stets mit kollegialer Freundlichkeit.



6. **Achberger Joseph,**
Pfarrer in Akams 1834—37.

Während der Weihnachtsferien und späterhin öfters verbrachte er einige Tage bei dem ihm so wohlgesinnten, edlen Bischof Nikolaus v. Weis in Speier und kam hier in vielfältige Berührung mit dem nachmaligen Domkapitular Wilhelm Molitor, mit dem Dichter der Amaranth, Oskar von Redwitz, mit seinem Allgäuer Landesgenossen Johann von Schraudolph, welcher damals an der Herstellung der berühmten, seinen Namen verewigenden Domfresken arbeitete. Während der Osterferien 1851 begab er sich nach Trier, wo er bei Dr. Karl Ramers, welchen er wie Dr. Henke in München als Promovenden kennen gelernt hatte, gastliche Aufnahme fand und auch von Bischof Arnoldi und dessen Sekretär, dem Ka=

nonisten N. Knopp und den Professoren Marx, Merten, Jakob usw. freundlich aufgenommen wurde. Im Herbste 1851 ging er über Karlsruhe, Baden-Baden, Straßburg, Freiburg, durch den Schwarzwald nach Schaffhausen und von hier aus über Konstanz und Lindau in seine Heimat, wie er ein Jahr später über Mainz, Frankfurt, Würzburg, Bamberg und Nürnberg sich dahin verfügte.

Mit seinem jüngsten Bruder Andreas, welcher bereits aus der Volksschule getreten und dem Studium sich zugewendet hatte, kehrte er im Oktober 1852 über Stuttgart und Heidelberg wieder in seinen Wirkungskreis zurück, wurde ihm aber schon nach ¼ Jahr entrissen durch Beförderung auf die durch Pensionierung von Professor Dr. Deutinger erledigte Professur der Philosophie am Kgl. Lyzeum zu Dillingen. Obwohl der Termin für Bewerbung schon abgelaufen war, ließ die Regierung von Schwaben Dr. Schmid zur Eingabe auffordern.

Die Chronik der Studienanstalt Zweibrücken bemerkt über diese Beförderung: „Es wurde der Herr Prof. Dr. Alois Schmid, welcher seit dem 24. Oktober 1850 an der hiesigen Studienanstalt den Religions- und Geschichtsunterricht für die katholischen Schüler erteilt hatte, durch Allerhöchste, im Kgl. Reskript vom 16. Dezember mitgeteilte Entschließung zum Professor für Philosophie am Kgl. Lyzeum zu Dillingen befördert und am 2. Januar ds. Js. (1853) trat derselbe aus unserm Lehrerkreise aus.

Unsere Anstalt verlor an ihm einen durch philosophische Leistungen, Kenntnisse und Charakter ausgezeichneten Lehrer, der seinen Kollegen und Schülern stets in lebhaftem Andenken bleiben wird.“

Auch das Bischöfliche Ordinariat Speier entließ den scheidenden Lehrer unter Anerkennung seines seitherigen verdienstlichen Wirkens als Professor, wie auch seiner tätigen Mitwirkung in der Seelsorge und unter dem aufrichtigen Bedauern seines Ausscheidens aus dem bezeichneten Wirkungskreise.



7. Niedersonthofen.

V. Lyzealprofessur in Dillingen (1852—66).

In den ersten Tagen des Jahres 1853 siedelte Schmid mit seinem Bruder an den neuen Bestimmungsort über. Er erhielt hier eine Wohnung in dem alten Kollegiumsgebäude der Jesuiten, woselbst die Rektoren des Lyzeums und Gymnasiums und verschiedene geistliche und weltliche Professoren wohnten, wie u. a. Aymold, Pollak, Wagner, Merkle, Thalhofer, Uhrig, Beitelrock usw. Er gründete nunmehr einen Hausstand, welchen seine ältere Schwester Kreszenz zwölf Jahre hindurch — bis zum Abgange des Bruders Andreas an die Universität 1860 und darüber hinaus noch vier Jahre — mit aufopferungsvoller Treue versah und nach deren Verehelichung ebenfalls zwölf Jahre — zwei Jahre noch in Dillingen und zehn Jahre in München — seine jüngere Schwester Mechtild.

In den 14 Jahren seiner lehramtlichen Wirksamkeit zu Dillingen hielt Schmid Vorlesungen über Noetik, Logik, Metaphysik, Anthropologie, Geschichte der Philosophie, Ästhetik und Geschichte der bildenden Künste (Baukunst, Bildhauerei, Malerei) und erntete vom Bischöflichen Ordinariate Augsburg für letztere Vorlesung eine eigene Belobung. Täglich machte er einen kürzeren oder längeren Spaziergang mit andern Kollegen, besonders mit dem ihm schon aus der Georgianumszeit her befreundeten V. Thalhofer, mit welchem er über die verschiedensten philosophischen und theologischen Gegenstände sich unterhielt und nach dessen 1863 erfolgter Ernennung zum Professor der Pastoraltheologie und Direktor des Georgianums in München mit dem durch heimatliche Verhältnisse ihm nahestehenden Professor der Theologie Dr. M. Kaufmann aus Hindelang (Bild 11).

Im Herbste 1866 wurde er ohne sein Vorwissen nach dem Tode Dr. Stadlbaurs von der theologischen Fakultät und dem Senate der Universität München für dessen Lehrstelle dem Ministerium in Vorschlag gebracht und alsbald dieselbe ihm auch übertrageu. Wegen des zu vollziehen-

den Fachwechsels entschloß er sich nur schwer für deren Übernahme, nahm sie zuletzt aber doch an, weil äußere Verhältnisse ihm dieses nahelegten, weil insbesondere Thalhofer dahin vorausgegangen war und an dessen Seite 1865 als Subregens auch sein Bruder Andreas getreten war.



8. Domprediger **Franz Anton Heim.**

VI. Universitätsprofessur zu München (1866—1910).

Im November 1866 siedelte er nach München über. Wie hätte er ehedem ahnen können, daß er in den nämlichen Hallen, die er während der sechs Jahre seines Universitätsstudiums so oft besucht hatte, dereinstens selber als Lehrer auftreten solle, aber freilich in Zeiten, welche weniger günstig waren und statt des frühern Glanzes bereits manch düstere Schatten aufzeigten. Bisher war in München wie meistens

auch anderwärts die Apologetik von der allgemeinen Dogmatik in der Behandlung nicht unterschieden worden; Schmid glaubte dagegen von Anfang an, sie von ihr abscheiden und als Begründungswissenschaft oder sog. Fundamentaltheologie ihr vorausschicken zu sollen. Späterhin (1878) wurde dieselbe ihm auch offiziell als Nominalfach zu jenem der Dogmatik hin übertragen. Anbetrachts dessen, daß in einigen bayerischen Diözesen im Anschluß an die allgemein-wissenschaftlichen Studien ein dreijähriges und in andern ein vierjähriges Studium der Theologie vorgeschrieben war, sah er sich genötigt, beide Fächer in zwei Jahren zum Vortrag zu bringen. Da er trotz anfänglicher Versuche beide Fächer bei einer Zahl von wöchentlich sechs Lehrstunden nicht zum Abschlusse zu bringen vermochte, erhöhte er diese Zahl auf 7—8 Lehrstunden. Seit 1885 überließ er die Vertretung einzelner dogmatischer Lehrpartien an den Privatdozenten und nachmaligen außerordentlichen Professor Dr. L. Atzberger, um ihm 1894 nach dessen Ernennung als ordentlicher Professor die Vertretung der Dogmatik ausschließlich zu überlassen. 1869 verfaßte er zur Beantwortung der fünf vom Ministerium Hohenlohe den theologischen und juristischen Fakultäten vorgelegten Fragen das sog. Minoritätsvotum, welchem sich auch Direktor Thalhofer anschloß. So beklagenswert die nachkommenden, eine Spaltung innerhalb der theologischen Fakultät herbeiführenden Ereignisse ihm auch erschienen, ließ er sich doch die heitere Gemütsverfassung, die ihm von Natur



9. Schmid als Universitätsstudent.

aus eigen war, nie völlig verderben. Seit 1872 versah er zu wiederholten Malen innerhalb dieser schwierigen Zeiten auch das Dekanat der theologischen Fakultät, 1882—84 und 1898—1900, und die Stelle eines Senators, außerdem noch lange Jahre hindurch die Stelle eines Vertreters der theo=



10. Professor **Haneberg.**

logischen Fakultät in der Honorarienkommission und in der Bibliothekkommission.

1903 nach 53jähriger Lehrtätigkeit wurde er seinem Wunsche entsprechend von der Verpflichtung zu Vorlesungen entbunden, hielt über „apologetische Zeitfragen" noch frei=

willige Vorlesungen, bis er 1905 von einem etwas langwierigen Lungenkatarrh befallen und mit den hl. Sterbsakramenten versehen wurde, sich allmählig wieder erholte und völlig ungestört geistigen Arbeiten wieder obliegen konnte.

Die von ehedem her gewohnten täglichen Spaziergänge hatte er auch in München fortgesetzt, zuerst mit Thalhofer und seinem Bruder und nachdem ersterer 1876 als Domdekan nach Eichstätt ernannt worden war und letzterer ihm als Professor der Pastoraltheologie und Direktor des Georgianums gefolgt war, mit letzterem allein. Mit diesem hatte er auch manch schmerzlichen Verlust zu beklagen durch den Tod ihm nahestehender teurer Persönlichkeiten. 1870 verlor er 30 Jahre nach dem Tode der Mutter seinen nach Immenstadt übergesiedelten, für ihn stets wohlbesorgten Vater, 1872 seinen im rüstigsten Mannesalter dahingerafften Bruder Johannes, welcher 3 Jahre vorher den heimatlichen Besitz angetreten hatte, 1880 seinen Jugendfreund Fr. Jos. Hauber, Dekan zu Heimenkirch bei Lindau, 1885 seinen Bruder Maximilian, langjährigen Bürgermeister der Gemeinde Bühl bei Immenstadt, 1886 seinen Heimatsgenossen Professor Dr. M. Kaufmann, 1887 seinen Jugendlehrer J. Achberger, welcher 1855 von Niedersonthofen auf die kleinere Pfarrei Kirchdorf bei Wörishofen gezogen war und im 87. Lebensjahre daselbst starb, 1891 seinen vormaligen Kollegen Dr. V. Thalhofer, den nachmaligen Domdekan und Dompropst in Eichstätt, 1894 seine ältere in Hindelang im Allgäu verehelichte Schwester Kreszenz, 1896 seinen unverehelicht gebliebenen, kurz vorher in das Haus unserer jüngern Schwester Mechtild nach Immenstadt übergesiedelten Bruder Johann Georg, 1897 den Pfarrer und päpstlichen Geheimkämmerer Sebastian Kneipp, welcher in umsichtigster und aufopferungsvollster Weise 1879 einen vollen Monat hindurch und auf kürzere Zeit öfters noch zu Wörishofen ihm Beihilfe leistete und Ratschläge erteilte zur Restauration und Erhaltung seiner Kräfte, 1897 ebenfalls seinen Jugendfreund, den bekannten Schwabendichter Franz Keller, 1903 den ihm von Universitäts-

zeiten her befreundeten Domdekan Dr. G. Jacob in Regensburg, 1907 am 19. Januar den frühern langjährigen Inspektor des Knabenseminars in Dillingen G. Weinhart, nach



11. Hindelang im Allgäu.

dessen Hingang er von den 1849 durch Bischof Peter v. Richarz ordinierten 36 Weihegenossen allein noch als Überlebender zurückblieb.

VII. Staatliche und kirchliche Auszeichnungen.

An solchen Ehrungen fehlte es nicht.

Im Jahre 1872 erhielt der Dahingeschiedene aus Anlaß des 400jährigen Jubiläums der Universität das Ritterkreuz des Ordens vom hl. Michael I. Klasse (ältere Ordnung).

Am 1. Januar 1880 wurde er vom Herrn Erzbischof Antonius v. Steichele zum erzbischöflich geistlichen Rat ernannt.

Auf Neujahr 1893 wurde ihm nach zurückgelegter 40jähriger Dienstzeit das Ritterkreuz des Verdienstordens der bayrischen Krone verliehen. Mit dieser Auszeichnung war die Aufnahne in den persönlichen Adelsstand verbunden. Da der Dekorierte bisher kein eigenes Wappen hatte, so wurde er mit dem neben S. 21 gezeichneten Adelsinsignien (Jungfrau, Bienenkorb) in die Adelsmatrikel eingezeichnet.

Sogar der Papst nahm durch die Nuntiatur Kenntnis von dem gefeierten Lehrer an der Universität und ernannte ihn 1898 zum päpstlichen Hausprälaten.

Eine weitere Auszeichnung erfolgte 1900 von seiten des Prinzregenten nach 50jähriger Dienstesleistung durch Zusendung des Ehrenkreuzes des Ludwigsordens und durch Verleihung des Titels „kgl. Geheimrat". Diese letztere Ehrung war um so höher anzuschlagen, als Professor Schmid und Professor Dr. Scholz in Würzburg die ersten katholischen Theologen in ganz Bayern waren, welchen dieser Titel zuerkannt wurde. Bei seinem Tode war Schmid noch der einzig überlebende geistliche Geheimrat.

Am 7. Oktober 1903 erhielt er endlich noch den Verdienstorden vom hl. Michael II. Klasse (neuerer Ordnung).

Trotz dieser von höchster kirchlicher und staatlicher Seite zuteil gewordenen Ehrungen blieb Professor Schmid der einfache Mann, welcher mit hoch und nieder verkehrte und äußern Pomp verschmähte. Sein 40jähriges Priesterjubiläum feierte er 1889 gemeinsam mit seinen noch lebenden ehemaligen Mitalumnen in Kaufbeuren; sein 50jähriges (goldenes)

1899 in stiller Weise in der St. Ludwigskirche zu München; sein diamantenes 60jähriges am 27. Juli 1909 in der Hauskapelle des Pfarrhauses St. Ludwig und abermals am



12. **Ritterwappen des Verstorbenen.**

20. August in der Spitalkapelle zu Immenstadt, bei welcher Gelegenheit der Gesangchor der Pfarrkirche die Messe verherrlichte.

Zu diesem seltenen Jubelfeste, welches zeitlich mit meinem Austritt aus dem Georgianum zusammenfiel, erschien in einer Beilage der Augsburger Postzeitung folgendes Poem:

Zum diamantenen Priesterjubiläum des HH. Geheimrats Dr. Alois v. Schmid und zum Abschied des fünfzigsten Direktors des Georgianums, des HH. Prälaten Dr. Andreas Schmid in dankbarer Verehrung gewidmet von A. Köberle, Illereichen.

Im treuen Herzen uns'res schönen Allgäus, viel gepriesen,
Wo Rothenfels zum Grünten seinen Gruß hinüberschickt,
Wo lieblich eingerahmt von dunklem Wald und grünen Wiesen
Hinauf zu sanften Höh'n mit weichem Aug' der Alpsee blickt:

Dort liegt, dem Weltgetrieb entrückt, von keuscher Luft umgeben,
Das stille Dörflein Zaumberg mit der Leonhardskapell';
Von Immenstadt kann man den Weg in einer Stunde gehen,
Wenn man den Schritt nicht gar zu langsam nimmt und nicht zu schnell.

Dies Dörflein birgt die traute Heimat jener edlen Brüder,
Die riesenhaft an Geist und doch bescheiden wie ein Kind,
Fast gleich geartet, echte Allgäus Söhne, schlicht und bieder,
Die Zierde ihrer Heimat und ein Stolz fürs Allgäu sind.

Als wack're Knaben gingen sie vor vielen, vielen Jahren
Vom warmgeliebten Elternhause weg zum Studium;
Mit Leichtigkeit entkamen sie der Jugendzeit Gefahren,
Talent mit Fleiß und Frömmigkeit war ihr Palladium.

Der heil'ge Priesterstand war ihres Herzens heißes Sehnen,
Und wirklich hat der Herr zu seinen Freunden sie erwählt;
Als brauchbar' Werkzeug seiner Gnade wollte er sie nehmen
Und hat zu Lehrern heil'ger Gottesweisheit sie bestellt.

Was sie als Lehrer heil'ger Theologie gewesen,
An Münchens Alma mater und am Priesterseminar,
Das kann man jederzeit in ihren eigenen Werken lesen
Und hören von so manchem aus der großen Schülerschar.

Die hohe Zahl der Jahre setzt dem Wirken jetzt ein Ende;
Drum schied der eine von dem Lehrstuhl vor geraumer Zeit,
Sein Lebensschifflein steht an einer neuen Wende,
Zum diamant'nen Priesterjubelfest ist nicht mehr weit.

Nun folgt ihm in den Ruhestand in allernächsten Tagen
Sein Bruder, den wohl keiner ja so ganz ersetzen kann.
Die ihn verstanden haben, werden immer wieder sagen:
Er war ein Lehrer, Priester, Vater, ja ein gold'ner Mann.

Nun geht auch er. Wer kann ihn ohne Rührung gehen sehen
Vom Hause, das ihm fünfundvierzig Jahre alles war?
Ach Gott! Der Vater weint, das ganze Haus fängt an zu flehen —
Ein schweres Gehen und ein schmerzlich Scheiden ist's fürwahr.

Wohlan, es sei! — Habt nochmal Dank, ihr hochverehrten Brüder,
Für das, was ihr jahrzehntelang gelehrt durch Wort und Tat!
In eure Herzen senke sich des Himmels Freude nieder
Als reife Dankesfrucht für eure mühevolle Saat!

Mög' Gott zum Lohn euch einen schönen Lebensabend schenken,
Verklären ihn im Jubelgold und Diamantenschein,
Noch lange hier auf Erden mit dem Kelch des Heils euch tränken,
Im Himmel aber einstens euer ewig' Anteil sein!

VIII. Ferien und Reisen.

Sowohl als Studierender wie als Professor verbrachte der Verstorbene einen Teil der Ferien, namentlich der Herbstferien, stets in seiner Heimat bei seinem Vater und seitdem dieser 1868 nach Immenstadt übergesiedelt und bald darauf (1870) aus diesem Leben geschieden war, bei seinem Bruder Johannes und nach dessen frühem Tode (1872) bei seinem Bruder Max und seiner Schwägerin und seinem Neffen Alois zu. Die oberhalb des Alpsees mit prachtvollem Ausblicke auf das Hochgebirge, 5 Minuten von der Kapelle (Bild 13) des Dorfes gelegene Heimat bot ihrer einsamen Lage wegen die beste Gelegenheit zu einsamen Studien in der freien Natur oder bei ungünstiger Witterung in der heimatlichen Behausung. Verschiedene Ausflüge in die benachbarten Ortschaften und namentlich auch in die 3/4 Stunden entfernte, von seinem Bruder J. Georg versehene Alpe mit ihrem umfassenden reizenden Panorama bildeten angenehme Unterbrechungen dieses Aufenthaltes. Ihm schloß sich während der Ferien auch ein kürzerer oder längerer Aufenthalt an bei

seinem Jugendlehrer Achberger, bei dem einen oder andern Jugendfreunde (Hauber, Gerstbacher, Ledermann, Fr. Keller usw.)

Ein Sohn der Alpen war er zeitlebens ein begeisterter Freund der Berge und hat gar manche Höhe und Spitze derselben auch erstiegen, im Alpengebiete des Allgäus, Oberbayerns, des Salzkammergutes, Tirols, der Schweiz und Frankreichs, soweit es möglich war ohne besondere Gefahren und ohne besondere kostspielige Ausrüstungen. Während der Studienjahre machte er Ausflüge in die heimatlichen Gegenden und Gebirge von Hohenschwangau an bis zum Bodensee, griff aber, soweit es die Mittel verstatteten, zuweilen auch weiter aus. So machte er z. B. 1842 mit Professor Preysinger von der Heimat aus eine Reise nach München, Ingolstadt, Neumarkt, Nürnberg, und über Regensburg, Landshut, Freising, München wieder in die Heimat zurück, 1845 mit G. Weinhart, dem spätern Inspektor des Knabenseminars zu Dillingen, eine Tour von München aus über Schlier- und Tegernsee, Walchen-, Kochel- und Staffelsee nach Partenkirchen und Garmisch und über den Plansee nach Pfronten in die Heimat, 1846 mit Fr. Jos. Hauber eine Reise von München über Regensburg, Passau, Linz nach Wien, über den Semmering nach Graz, Triest, Venedig und über Padua, Vizenza, Vallarsa, Roveredo, Trient, Bozen, Meran und Vintschgau und über den Arlberg nach Bregenz und in die Heimat. In Venedig trafen sie mit dem Münchener Professor v. Lassaulx zusammen, wurden von demselben in ein Weinstübchen geführt und trefflich regaliert. Abgesehen von zahlreichen Ausflügen größerer oder kleinerer Art in die seiner Heimat näherliegenden Gebiete von Tirol, Vorarlberg und der Schweiz machte er besonders in den Herbstferien manch ausgedehntere Reisen. So z. B. mit Thalhofer 1855 eine Reise durch Südbayern ins Salzkammergut und durch Tirol ins Allgäu, mit demselben ferner 1858 eine solche in die Graubündtnerlande, 1860 über Tübingen in den Schwarzwald und über den Bodensee ins Allgäu, 1862 in die Rheinlande und die Pfalz, 1866 über Schaff-

hausen nach St. Blasien, Basel, Badenweiler usw., 1867 nach Südtirol, mit Hauber, ferner 1869 eine Reise ins Fichtelgebirge, 1871 ins Salzkammergut, 1873 ins Mantavon und die Silvrettagruppe, mit G. Weinhart 1863 ins Glarner- und Urnerland und ins Berner Oberland, ohne Freundesbegleitung 1874 eine Reise ins Puster-, Virgen-, Ampezzo-, Tauhert- und Grödnertal, 1877 nach Wien und Budapest, 1880 ins Oberengadin, mit seinem Bruder Andreas ferner



13. **Zaumberg. Leonhardskapelle. Inneres.**

verschiedene Reisen, insbesondere 1876 eine Reise in die französische Schweiz und nach Chamounix, 1878 nach Berlin, Dresden, Prag, 1879 nach Engelberg, 1882 über Straßburg, Metz, Rheims nach Paris, Orleans usw., 1883 über Bologna, Ravenna, Ankona, Loretto, Assisi, Perugia nach Rom und über Pisa, Florenz, Venedig nach München zurück, 1886 nach Weimar, Jena, Eisenach, Göttingen, Hildesheim, Hannover, Osnabrück, Münster und über Paderborn, Kassel, Fulda,

Würzburg, Ellwangen nach München zurück, 1887 in die Pfalz, Lothringen, Elsaß und über Freiburg, Tübingen nach München zurück, 1888 durch den Gotthard nach Lugano, Mailand, Genua, Nizza und über den Lagomaggiore zurück, 1889 nach Steiermark und Kärnten, 1890 nach Südtirol, 1895 über Genf nach Lyon, Vienne, Avignon, Nimes, Montpellier, Narbonne, Toulouse, Lourdes und über Arles, Marseille, Grenoble, Annecy durch das Berner Oberland ins Allgäu zurück, 1896 über Frankfurt, Mainz, Koblenz, Bonn, Köln, Aachen nach Lüttich, Mecheln, Löwen, Antwerpen, Brüssel und über Luxemburg, Trier, Zweibrücken und Stuttgart nach München zurück, 1897 über Freiburg, woselbst er dem 4. internationalen Gelehrtenkongresse der Katholiken mit seinem Bruder anwohnte, nach Zermat und über den Furkapaß und Einsiedln ins Allgäu zurück, 1898 über Passau in den Bayerischen Wald und über Amberg und Regensburg nach München zurück, 1899 zu wiederholten Malen ins Salzkammergut.

Auf all diesen Reisen und auch bei andern Gelegenheiten mußte ich über das Riesengedächtnis des Verstorbenen staunen. Wenn auch 20—30 Jahre dazwischen lagen, erinnerte er sich der Täler, der Namen der Berge, ja der Gasthöfe, welche wir besuchten usw. Diese Geistesfrische unterstützte ihn auch sehr bei den literarischen Arbeiten, von welchen im Folgenden die Rede sein soll.

IX. Schriftstellerische Tätigkeit.

Schon in den dreißiger und vierziger Jahren und um so mehr in den Bewegungsjahren 1848 und 1849 war vielfach der Ruf nach Wiedererweckung von Diözesansynoden erhoben worden, deren alljährliche Abhaltung ja vom Tridentinum noch anbefohlen worden war. Diesem Rufe lagen mitunter sehr unklare Vorstellungen zugrunde, ja zum Teil irrtümliche mit ungestümen Forderungen von Rechten, die dem niedern Klerus seit geraumer Zeit seien vorenthalten worden. Hier galt es vor allem, die rechtliche Natur und die ge=

schichtliche Entwicklung jener Synoden in Untersuchung zu ziehen. Zu diesem Zwecke verfaßte Schmid die 1850—51 erschienene Schrift über die „Bistumssynode“ als Beantwortung einer von der theologischen Fakultät München gestellten Preisaufgabe. Im 1. Bande behandelte er deren „Verfassung“. Hier suchte er namentlich diejenigen Ansichten, welche im Sinne eines so oder anders gearteten Konstitutionalismus dem niedern Klerus kraft göttlicher oder apostolischer Anordnung ein mitentscheidendes Stimmrecht auf Diözesansynoden vindiziren wollten, wie es ehedem besonders durch den französischen Advokaten Maultrot und neuestens durch Wessenberg, Haiz, Hirscher u. a. geschehen war, auf deren Berechtigung hin zu prüfen und vermöge eines ausgedehnten geschichtlichen Beweismaterials deren Nichtberechtigung aufzuzeigen. Im 2. Bande behandelte er die „Verfassungsgeschichte“ des Presbyteriums und der aus ihm herausgewachsenen Bistumssynode der verschiedenen germanischen Länder bis zum Konzil von Trient und von da aus bis zu deren Verfall und suchte besonders den verschiedenen Ursachen dieses ihres Verfalles nachzugehen und als solche manch innerkirchliche Verhältnisse und Vorgänge, vorzüglich aber die Einflüsse des das Leben der Kirche mehr und mehr beengenden und umschwärmenden modernen Staates aufzuweisen. Der Verfasser bedauerte späterhin immer nur dieses, daß er Anbetrachts der Forderung, die Veröffentlichung der Arbeit vor der Promotion ins Werk zu setzen, gehindert war, das in ihr verwertete massenhafte Material einer nochmaligen kritischen Sichtung zu unterstellen und in mehr stilgerechter, formvollendeter Weise zur Ausgestaltung zu bringen.

In den nachfolgenden Jahren wendete Schmid sein Augenmerk vor allem darauf, den Apriorismus, der im Hegelschen System am gewaltigsten und kühnsten sich zum Ausdrucke gebracht hatte und bis in die vierziger Jahre herein großenteils die deutsche Philosophie in Bann genommen und vielfach auch die Theologie in sein eisernes Netz eingefangen hatte, in die ihm gebührenden Grenzen zurückzuweisen

und der positiven Forschung nach allen Seiten hin freie Bahn zu schaffen und sie los und ledig zu machen von all den Vergewaltigungen, die ihr durch dieselben waren angetan worden. Hierzu glaubte er in der 1858 erschienenen Schrift: „Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik" einen Beitrag leisten zu können durch den Nachweis, welch fortwährenden und zum Teil tiefgreifenden Wandlungen die Hegelsche Logik von der Frankfurter Periode an bis zur Endperiode 1831 unterworfen war und in welch großen Sprüngen und Willkürlichkeiten sie sich trotz der vorgegebenen Notwendigkeit ihrer dialek ischen Entwicklungen voran bewegt habe. Einem solchen Apriorismus gegenüber erschien es ihm als geboten, genauestens die Grenzmarken abzustecken, innerhalb deren ihm ein Recht zukomme und über welche hinaus ihm ein solches abzuerkennen sei. Das konnte nur Aufgabe einer Erkenntnislehre sein, welche den Blick wieder rückwärts wandte auf die verlassenen Pfade des Kantschen Kritizismus, um einerseits diesen selber und die ihm vorausgegangenen Erkenntnisrichtungen einer geschichtlichen Analyse zu unterstellen und anderseits auf systematische Weise Antwort zu geben auf die belangreichen Fragen: gibt es überhaupt ein Wissen des objektiv Wahren? Welches sind bejahendenfalles seine Quellen, welches seine Ausdehnung, welches seine Grenzen? Vermag das kritische Wissen philosophischerseits und weiterhin auch theologischerseits sich als ein dogmatisches zu bewahrheiten? Gibt es eine nicht bloß vermeintliche sondern wirkliche Gewißheit des Sinnlichen, des Übersinnlichen und weiterhin des Übernatürlichen? Oder ist das Ende des auf die letzten Gründe zurückgehenden menschlichen Erkennens eine Bankrotterklärung des letzteren? Diese Fragen hatten sich ihm wie von selber ergeben und schwebten zeitlebens mehr oder minder ihm immer vor Augen, so daß er in verschiedenen schriftstellerischen Arbeiten bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin eine Lösung derselben in Angriff nahm und vor allem solchen Problemen das Augenmerk zuwandte, welche aus der

Berührung der älteren Philosophie und Theologie mit den neuzeitlichen Forschungsmethoden und Forschungsresultaten wie von selber sich aufgeworfen hatten.

Zuerst suchte er die peripatetische Erkenntnisrichtung gemäß derjenigen Ausbildung, die sie durch deren mittelalterliche Hauptvertreter gefunden, ihren Grundlinien nach zu verzeichnen und die Stellung zu den modernen Erkenntnisrichtungen und die Ausbildung, die sie durch letztere hinwiederum finden könnte, zu kennzeichnen. So in der Abhandlung: „Die Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre“ 1859.

Es wird hier zu konstatieren gesucht, daß der heilige Thomas v. A. und Duns Scotus zwar gemeinsam den beiden Extremen des griechischen Sensualismus und Platonischen Intellektualismus gegenüber für die Erkenntnislehre des Stagiriten eingetreten seien und dieselben im Sinne eines ausgeprägteren metaphysischen Theismus fortentwickelt und weiterhin auch zu einer spekulativen Begründung des christlichen Offenbarungstheismus verwertet haben, in einzelnen Lehrpunkten dagegen auseinandergingen.

Es wird besonders festzustellen gesucht, wie nach ihnen beiderseits die Sinnesgewißheit zustande komme, wie die Gewißheit der übersinnlichen Wesenheiten und der ersten Prinzipien, wie die Gewißheit der von der Erfahrungswelt aus beweisbaren metaphysischen Wahrheiten und wie endlich die Gewißheit der von ihr aus desgleichen beweisbaren Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung und der durch Vernunftbeweis unerreichbaren, geheimnisvollen Glaubenswahrheiten.

Es wurde dortselbst ferner ausgeführt, daß die peripatetisch-scholastische Erkenntnislehre, wie sie besonders durch Thomas ihre vollendetste Ausgestaltung gewonnen hat, nach manchen Seiten hin noch einer Erweiterung und Vervollständigung bedürfe und eine solche teilweise auch durch entsprechende Verwertung moderner Erkenntniselemente finden könne; so z. B. um das Verhältnis des analytischen Widerspruchsprinzipes zu den verschiedenen, apriorischerseits uns begegnenden Urteilssynthesen näher festzustellen oder aposteriorischerseits

eine genauere Scheidung des schlechthin zwingenden und des bloß moralisch zwingenden, mehr oder minder mit Dunkelheit behafteten Vernunftwissens herzustellen. Als Ergebnis wurde auf Grund dessen dann ausgesprochen: „Durch unbedingte Reproduktion des altscholastischen Beweisverfahrens den Geist der von der philosophischen Tradition des Mittelalters abgefallenen modernen Systeme bewältigen, ihren pantheistischen Dämon beschwören und auf solche Weise eine neue Scholastik in die Philosophie der Gegenwart einführen zu wollen, das heißt Unmögliches zu leisten versuchen. Ohne Fortbildung der Scholastik — keine Neubelebung der Scholastik“ (S. 51).

Die weitere Schrift über die „Wissenschaftlichen Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit“ 1862 faßte die verschiedenen Erkenntnisrichtungen näher ins Auge, welche philosophischer- und theologischerseits innerhalb der letztvergangenen drei Jahrzehnte die katholischen Kreise in Bewegung gesetzt und mehr oder minder in feindliche Spannung zueinander gebracht hatten. Sie suchte dieselben bis in ihre letzten Grundanschauungen hinein zu verfolgen und den Beweis zu erbringen, daß diese Grundrichtungen auf ihren wesentlichsten Kern zurückgeführt, großenteils einander nicht disharmonisch gegenüberstehen.

Im ersten Teile wird eine geschichtliche Übersicht derselben geboten, indem besonders die Hermesianische, Günthersche, Baadersche Richtung, sowie jene der katholischen Tübinger Schule und der Neuscholastik ihren wesentlichsten Zügen nach beleuchtet werden. Im zweiten Teile reiht sich eine Darlegung der verschiedenen Kontroversfragen an, die jenen Richtungen zugrunde liegen über mittelbares oder unmittelbares Erkennen, striktes Wissen und Vernunftglauben, über Psychologismus und Ontologismus, über Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft in theoretischem und praktischem Betrachte, über das Verhältnis des apologetischen Wissens zum theologischen Glauben, über Verträglichkeit und Unverträglichkeit des strikten Vernunftwissens mit dem theologischen

Glauben und über bedingte oder unbedingte Notwendigkeit der Tradition.

Da die Schrift eine vorwiegend irenische Tendenz verfolgte und mehr das Einigende als das Trennende in den Vordergrund treten ließ, wiewohl sie für den aufmerksameren Blick letzteres sattsam erkennen ließ, und da sie, um Weitschweifigkeiten zu vermeiden, über gar manche Probleme nur kurze Streiflichter hinwarf, so erklärte es sich, daß sie einerseits ungeteilte Anerkennung fand, anderseits aber auch in dem einen oder andern Punkte Deutungen fand, die mit den da oder dort ausgesprochenen, das Ganze durchziehenden Grundanschauungen nicht überein zu bringen waren oder daß sie endlich in dem einen oder andern Punkte auch Beanstandungen von sachlicher Art fand. In letzterer Beziehung hatte namentlich der Satz, daß die Kirche die Überzeugung eines vom katholischen Glauben abkommenden Forschers zwar als Irrtum verurteile und als Unglück bedauere, über dessen „subjektive Schuld oder Unschuld" indessen nicht urteile (S. 179), von seiten Kleutgens im letzten Bande der Theologie der Vorzeit n. 631 ff. eine Beanstandung erfahren, in dem nach der Lehre der Kirche eine solche Abirrung niemals ohne alle und selbst schwere Verschuldung eintreten könne. Ein weit heftigerer Angriff wurde gegen die vorgenannte Schrift Schmids, sowie gegen die auf Ersuchen der Redaktion von ihm in das Bonner theologische Literaturblatt 1866 n. 18—22 geschriebenen Artikel über: „Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schätzler" von seiten dieses letzteren unternommen in der 1867 erschienenen Schrift: „Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens mit besonderer Rücksicht auf die dermalige Vertretung der katholischen Dogmatik an den Universitäten zu Tübingen, München und Freiburg."

Da es sich in dieser gegen Schmid gerichteten Polemik vorherrschend um die Stellung des menschlichen Wissens zum kirchlichen Lehramte handelte, veröffentlichte derselbe zur Beleuchtung und Klärung all der mannigfachen, in solcher Hin-

sicht aufgetauchten Zeitfragen die Monographie über „Wissenschaft und Auktorität“ 1868. Zunächst kamen in ihr verschiedene theologische Lösungen bezüglich des Kollisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlicher Glaubensauktorität zur Darlegung, verbunden mit einer kritischen Würdigung derselben. Hier wurde namentlich ausgeführt, daß die Lehre Kleutgens, es könne nach Annahme des wahren Glaubens eine schuldlose Preisgebung desselben unter keinerlei Umständen eintreten, nicht Lehre der Kirche sei, wie von ihm behauptet wurde, indem manch angesehene, namentlich auch dem Jesuitenorden angehörige Theologen der Vorzeit eine entgegengesetzte Lehre vertreten hätten. Weiterhin wurden dann verschiedene theologische Lösungen des Kollisionsfalles von wissenschaftlicher Freiheit und kirchlich-theologischen Auktoritäten auf historische Weise vorgeführt und einer Beurteilung unterzogen. Schließlich wurde die Schäzlersche Kritik einer eingehenden Antikritik unterworfen und bezüglich mancher Punkte zum Zwecke größerer Klarstellung oder zum Zwecke der Verständigung orientierende Bemerkungen eingefügt, bezüglich anderer Punkte der urkundliche Beweis erbracht, daß manche von Schäzler dem Verfasser beigemessene Anschauungen diesem fremd seien, ja teilweise sogar von ihm ausdrücklich abgelehnt oder bekämpft worden waren (S. 171 ff.), was von seiten der theologischen Fachorgane auch allgemein anerkannt wurde.

In der 1879 veröffentlichten Monographie: „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens“ wandte sich Schmid der Beantwortung der Frage zu: Wie über die vernünftige Erkenntnis der im Lichte der natürlichen Offenbarung uns zugänglichen Gegenstände hinaus eine vernünftige Erkenntnis der positiv-übernatürlichen Offenbarung und ein göttlicher Heilsglaube an letztere zustande kommen könne? Welches die Gewißheitsgründe und schließlich der letzte Gewißheitsgrund eines reinmenschlichen Offenbarungsglaubens sei, und welches der letzte Gewißheitsgrund eines göttlichen Offenbarungs-

glaubens und einer ihr vorleuchtenden übernatürlichen Glaubwürdigkeitserkenntnis, wie sie als heilserforderlich ausgesprochen ist den Semipelagianern gegenüber. Nach geschichtlicher Darlegung der zahlreichen innerhalb der katholischen Theologie der Vorzeit, sowie innerhalb der protestantischen Theologie in diesem Betreffe hervorgetretenen Theorien entschied sich der Verfasser seinerseits auf ausführlich motivierte Weise für die nach einigen Seiten hin vervollständigte Theorie des Kardinals Johannes Lugo, die neuestens auch durch verschiedene andere kirchliche Theologen Vertretung gefunden hat, z. B. durch Kleutgen in der ersten Auflage der Theologie der Vorzeit, durch Franzelin, Scouppe, Hurter, Stendrup, Simon, Gutberlet, Saße, Nienhaus, Fr. Schmid, Egger.

Mit all diesen Vorarbeiten waren verschiedene Bausteine geliefert und zubereitet sowohl für den systematischen Aufbau einer philosophischen Erkenntnislehre wie für den systematischen Aufbau einer apologetischen Erkenntnislehre und einer von dieser letztern getragenen dogmatischen Theologie, insbesondere auch einer aus deren Quellen geschöpften dogmatischen Erkenntnislehre, welcher es obliegt, die Genesis und nähere Beschaffenheit des göttlichen Heilsglaubens zu entwickeln. Zunächst faßte Schmid die Inangriffnahme einer philosophischen Erkenntnislehre ins Auge, weil sie subjektiverseits grundlegend ist für alle andern Wissenschaften und übergab sie 1890 in 2 Bänden der Öffentlichkeit. Im Anschluß an eine geschichtliche Charakterisierung der hauptsächlichsten erkenntnis-theoretischen Richtungen wurde daselbst eine auf alle wichtigern Probleme sich erstreckende systematische Erkenntnistheorie angestrebt. Zu diesem Zwecke wird ausgegangen vom methodischen Zweifel an allem, und durch dessen stufenweise Überwindung die Realität des Sinnenwissens und eines ins Übersinnliche gehenden Vernunftwissens zu bewahrheiten und dadurch für eine metaphisisische Natur — Geistes- und Gotteserkenntnis wie ferner für die objektive Gültigkeit der logischen, ethischen und ästhetischen Erkenntnis eine jedem vernünftigen

Zweifel entrückte Bürgschaft zu gewinnen. Als allein bewährte Erkenntnisrichtung — so wird abschlußweise hier gesagt — hat sich uns die platonisch-aristotelische ergeben, wie sie in der christlichen und insbesondere thomistischen Philosophie ihre Weiterbildung erfahren hat und nach mannigfaltigen Seiten hin nun noch vollständiger und reicher erfahren kann und erfahren soll, wobei die Verwertung gar mancher durch die moderne Philosophie gebotenen Elemente nichts weniger als ausgeschlossen ist." (II, 283.)

In engem Anschluß an die philosophische Erkenntnislehre veröffentlichte er 1900 eine „Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie." Sie charakterisiert sich jener gegenüber als eine theologische Erkenntnislehre, nicht als ob sie von der Theologie auszugehen hätte, wie J. Kuhn wollte, sodann weil sie von den Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften aus zur Theologie erst hinführen soll, sie als solche erst zu konstituieren hat. Nach einer eingehenden Geschichte der apologetischen Wissenschaft wird zum Zwecke ihrer systematischen Begründung deren Prinzip in Erörterung gezogen sowie deren Methode und insofern die Frage: ob und wann ein reinwissenschaftlicher, methodischer Zweifel berechtigterweise in einen reellen übergehen könne, eine erneute Untersuchung gewidmet und dann übergegangen zum Beweise der Möglichkeit beziehungsweise Notwendigkeit und Erkennbarkeit einer übernatürlichen Offenbarung. In letzterer Hinsicht wird besonders der Frage eine Aufmerksamkeit zugewendet: ob und inwiefern außer den negativen und positiv-tatsächlichen Kriterien, einer übernatürlichen Offenbarung auch die mystischen Inhaltskriterien eine apologetische Beweiskraft haben? In welchem Sinne eine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die übernatürlichen Heilsgüter (potentia obedientialis) anzunehmen sei? Ob im Sinne eines angebornen Verlangens nach denselben oder nicht? Wie die .innerhalb der letzten vier Jahrzehnte besonders in Frankreich hervorgetretene apologetische Richtung zu beurteilen sei, welche in

einer an den Neukantianismus sich anlehnenden Weise den Beweis des Christentums auf die angeborene Sehnsucht des menschlichen Herzens und deren Erfüllung durch das Christentum, also auch eine mystische Erfahrungsgrundlage oder wie sie sich lieber ausdrückte, auf die psychische Grundlage der angeborenen Bedürfnisse des menschlichen Gemütes und Willens aufgebaut wissen will (S. 206—10). Wie in der philosophischen Erkenntnislehre der Agnostizismus, so wird hier eine der intellektuellen Begründung ermangelnde Gefühlstheologie, in welcher Form sie immer hervortreten möge, abgelehnt. Der weitumfassende historische Teil der Apologetik kam nicht mehr zu einer über die Vorlesungen hinausgehenden, für ein größeres Publikum berechneten Ausführung. Derselbe hätte den göttlichen Ursprung und den Fortschritt der Offenbarung in der Jahvereligion, deren Vollendung in der christlichen Religion in Vergleich mit den außerchristlichen Religionen des Morgen- und Abendlandes und deren Fortleitung und Vermittlung in der Heiligen Schrift, Überlieferung und Kirche zur Darstellung bringen müssen.

IX. Literarische Angriffe in kritischer Beleuchtung.[1])

Meine literarische Tätigkeit bewegte sich zum großen Teile auf dem Gebiete der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre. Hier galt es vor allem, festen Posten zu fassen angesichts des Gegensatzes der modernen Philosophie und der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wiedererwachten Philosophie und Theologie der Vorzeit. Die Aufgabe war teils von historischer teils von kritischer Natur. Die Vertreter der neuzeitlichen Erkenntnisrichtungen hatten vielfach die genauere Kenntnis der mittelalterlichen, altchristlichen und der ihnen zur Voraussetzung dienenden antiken Erkenntnisrichtungen verloren; deren Weltanschauung und deren Sprache war ihnen fremd geworden. Umgekehrt fiel es den Vertretern der letzteren oft schwer, in ein

[1]) Von Schmid selber geschrieben im Jahre 1906.

detailliertes Verständnis der erstern einzudringen. So stellte ich mir die Aufgabe, diese beiderseitigen Erkenntnisrichtungen ihren Grundzügen nach, soweit es mir möglich war, zu geschichtlicher Darstellung zu bringen und im Anschlusse hieran, deren Wahrheitsgehalt kritisch zu erproben. Auf diesem Wege gewann ich das Ergebnis, daß die ältere, in der peripatetischen Scholastik ihren Gipfelpunkt findende Erkenntnislehre zwar volle Berechtigung habe, immerhin jedoch durch manche vorzeitliche Wissenselemente bereichert und dem Verständnisse der Jetztzeit näher gerückt werden können. „Es gilt hier nicht, neue Fundamente zu legen, weit über die thomistische Bewußtseinstheorie hinaus; es gilt nur, die alten Fundamente auf neue Weise zu bewähren und dasjenige an ihnen, was mehr den Charakter einer dunkeln Voraussetzung hatte, zu entwickeltem Bewußtsein zu bringen.“[1])

Größtenteils fanden meine Auffassungen Zustimmung, was hier nicht eingehend dargestellt werden soll, von der einen oder andern Seite aber auch Opposition. So wurde mir z. B. entgegengehalten, daß ich nicht auf den Bahnen einer in der christlichen Vorzeit schon grundgelegten und durch neuzeitliche Elemente weiter ausgebildeten Erkenntnislehre verblieben sei, wie ich vermeine, sondern in teilweise bedeutsamen Punkten von ihnen abgegangen sei. Von Kleutgen wurde insbesondere hervorgehoben, daß ich durch meine Behauptung, es sei keine Lehre der Kirche, daß man vom wahren Glauben unter besondern Umständen schuldlos abirren könne, jene Bahnen verlassen habe. Von Schäzler wurde darzulegen versucht, daß ich nicht bloß durch eine nach verschiedenen Seiten hin falsche Verhältnisbestimmung von Wissen und Glauben, sondern auch durch eine in Rationalismus, ja in Pantheismus ausmündende Gottes-, Schöpfungs- und Gnadenlehre von jenen Bahnen abgekommen sei. Ich glaube in der Schrift: Wissenschaft und Autorität 1868 alle

[1]) Wissenschaftliche Richtungen 1862 S. 87.

diese Aufstellungen der Reihenfolge nach als sachlich unzutreffend aufgezeigt zu haben. Manche von andern Seiten her erhobene Einwendungen, gegen welche ich niemals auf ausdrückliche Weise Stellung nahm, mögen in vorwürfigem Betreffe noch erwähnt und mit einigen kritischen Streiflichtern beleuchtet werden!

1. Gegen meine Auffassung die philosophische Erkenntnislehre habe vom methodischen Zweifel an allem auszugehen, wurde in Erinnerung gebracht, der methodische Zweifel könne kein universeller sein, weil die ersten Prinzipien und alle Tatsachen, welche eine unmittelbare Evidenz besitzen, durch sich selber einleuchten und keinerlei Beweises, auch nicht eines indirekten, fähig seien. Einem ernstlichen, reellen Zweifel können jene beiderlei Grundwahrheiten allerdings nicht ausgesetzt werden, trotzdem aber einem versuchsweisen, probeweisen oder sog. methodischen Zweifel, der in einen ernstlichen, reellen nicht überzugehen vermag, als solcher unvollziehbar ist, während er bezüglich vieler anderer Wahrheiten, sei es unvernünftiger oder vernünftigerweise vollziehbar ist. Wie jene Grundwahrheiten von unmittelbarer Evidenz sind, so auch die Tatsache der Unvollziehbarkeit eines ernstlichen, reellen Zweifels an denselben. Wie jene Grundwahrheiten durch sich selber einleuchten, so leuchtet auch diese Tatsache durch sich selber ein; beide machen sich aber auch gegenseitig erkennbar durch eine besondere Art indirekten Beweises.

2. Von anderer Seite wurde mir zum Vorwurfe gemacht, daß ich den subjektiven Apriorismus Kants vertreten habe und vertrete. In Wahrheit habe ich aber denselben jederzeit seiner Einseitigkeit wegen abgelehnt und bekämpft. Stets habe ich hervorgehoben, daß die apriorischen Sinnes- und Denkformen nicht bloß subjektive Formen seien, welche erst durch die äußere und innere Erfahrung eine objektive Bedeutung erhielten, daß sie vielmehr eine solche schon besitzen, ohne daß sie aus der Erfahrung zu schöpfen wären, wenngleich sie in letzterer liegen und vermittelst ihrer ins

Bewußtsein erhoben werden, daß somit die metaphysischen Systeme eines Schelling, Hegel usw. insofern mit Recht über den subjektiven Apriorismus Kants hinausgeschritten seien. Stets habe ich es als eine Folge schweren Irrtums Kants erachtet und bezeichnet, daß er die apriorische Sinnes- und Denknotwendigkeit mit ihren Formen und Grundsätzen nicht auf Seinsnotwendigkeit gegründet, die Mathematik und Logik nicht auf Ontologie (allgemeine Metaphysik) als deren Grundlage gestellt habe, wie es schon der Stagirite getan.

Von andern Seiten, z. B. von Tilmann, Pesch,[1]) M. Gloßen[2]) wurde zwar anerkannt, daß ich im Gegensatze zu Kant den Apriorismus nicht als einen bloß subjektiven, sondern als einen ontologisch begründeten vertreten habe, jedoch mit dem bemängelnden Zusatze, daß ich im Sinne Kants nicht bloß einem Apriorismus der analytischen, sondern auch der *synthetischen* Art eine relative Berechtigung zuerkannt habe. Das ist wahr, steht aber nicht in einem *sachlichen* Widerspruche mit der älteren und mittelalterlichen Philosophie. Alle apriorischen Urteile sind freilich analytisch, wenn ich im Subjektsbegriffe die *Beziehung* zum Prädikatsbegriffe, welcher Art dieser immer sein möge, bereits eingeschlossen denke; wenn ich dagegen diese Beziehung nicht im Subjektsbegriffe eingeschlossen denke oder von ihr abstrahiere, dann können sie keine apriorischen, allgemein-notwendigen Urteile sein, die sich kraft des Identitäts- oder Widerspruchsprinzipes ergeben, dann können sie solche nur sein, wenn sie die *Beziehung* des Subjektsbegriffes zum Prädikatsbegriffe durch synthetisches Urteil mit aufnehmen und aussprechen. Und wie das Identitäts- oder Widerspruchsprinzip seine objektive, ontologische Geltung nur einer uns einleuchtenden, schlechthinigen Seinsnotwendigkeit verdankt, so verdanken auch alle anderweitigen apriorischen Prinzipien, die sich aus jenem nicht ableiten

---

[1]) Philos. Jahrbuch von Gutberlet 1894 S. 398.

[2]) Jahrbuch für Philos. und spekul. Theologie von Commer 1891 S. 177, 1894 S. 225–26, 1896 S. 294–96.

lassen, ihre objektive, ontologische Geltung einer solchen uns einleuchtenden Seinsnotwendigkeit. Zu diesen Prinzipien gehört besonders das Kausalitäts- und Substantialitätsprinzip. Das Werden ist allerdings = Werden, deshalb aber nicht Gewirktwerden. Aus dem Werden vermag das Gewirktwerden nicht kraft des Identitätsprinzipes begründet zu werden, der Zusammenhang, die Synthesis beider muß anderweitig evident sein, dann allerdings kann das analytische Urteil gefällt werden: jede Wirkung muß eine Ursache haben. Das Kausalitätsprinzip ist also beziehungsweise ein synthetisches a priori, wenn ich nur das Werden voraussetze, abgesehen von seinem Zusammenhang mit dem Gewirktwerden, beziehungsweise aber auch ein analytisches a priori, wenn ich den Zusammenhang, die Synthesis beider voraussetze. M. Gloßner, welcher diese meine Aufstellungen bekämpft, kommt im Grunde ebenfalls auf sie hinaus. „Die Substanz — so bemerkt er mit Recht — ist etwas anderes als das Akzidens, die Ursache ist verschieden von ihren Wirkungen. Nicht die Identität leitet uns in diesen Fällen, sondern ein innerer Zusammenhang, der sich allerdings nicht den Sinnen offenbart, der sich auch nicht in mathematischen Gleichungen ausdrücken läßt, den aber die Vernunft erkennt.“[1])

Aristoteles und die Hauptträger der Aristotelischen Scholastik haben das Werden von Etwas und das Gewirktwerden durch ein Wirkendes ihrem Begriffe und Begriffsinhalte nach nicht identifiziert, sondern den ursächlichen Zusammenhang beider als eine in der Wesenheit der Natur der Dinge begründete Notwendigkeit stillschweigend vorausgesetzt, ohne deren Verhältnis zueinander genauer zu präzisieren und formulieren. Schon am Ausgange des Mittelalters begann sich dieses als Bedürfnis einzustellen und um so mehr in der Neuzeit. Schon Nikolaus von Autrecourt hatte im 14. Jahrhundert geltend gemacht, das Kausalitäts- und Substantialitätsprinzip sei aus dem Identitäts- oder Widerspruchsprinzipe unableitbar und

---

[1]) Ebend. Jahrg. 1891 S. 193—94.

ihm deshalb im Sinne eines nominalistischen Skeptizismus — mit Unrecht — alle Gewißheit abgesprochen, wie 400 Jahre später auf weit eindrucksvollere Weise David Hume.[1])

Kant hatte in der Schrift: principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 1755 prop. VIII, an Wolff sich anschließend, der Auffassung gehuldigt, das Identitätsprinzip sei der Grund aller schlechthin notwendigen Wahrheiten, insbesondere auch des Prinzipes der Kausalität. Von Hume aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt, gab er mit Recht diese Auffassung preis, das war kein Irrtum; sein Irrtum, ja Grundirrtum bestand vielmehr darin, daß er den synthetischen Prinzipien a priori nur eine subjektive Notwendigkeit zusprach, keine Seinsnotwendigkeit. Mit dem Kausalitätsprinzipe hat er auf gleiche Weise dem Substantialitätsprinzipe und hiermit der Metaphysik und Theologie jeden festen, wissenschaftlichen Boden entzogen.[2])

3. Weiterhin wurde mir schuld gegeben, daß ich zwar die apriorischen Vernunfterkenntnisse, ja alle Vernunfterkenntnisse auf eine metaphysische Grundlage gestellt habe und stelle, aber auf eine falsche im Sinne eines exzessiven Intellektualismus, eines mystischen Theosophismus, Ontologismus und Pantheismus; so besonders von M. Gloßner.[3]) Meine einschlägigen Lehren sind bedingt durch die

---

[1]) Vgl. die lehrreiche Schrift von J. Lappe: Nikolaus von Autrecourt, Münster 1908 (in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Kl. Bäumker und G. Freiherrn v. Hertling, Bd. VI Heft 2).

[2]) Vgl. meine Schrift über: Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre 1859 S. 39—42, Wiss. Richtungen 1862 S. 81—85, Erkenntnislehre 1890 I S. 197—206, II 21—27. 125—33, über das „Kausalitätsproblem" im Philos. Jahrb. von Gutberlet 1896 S. 265—79 (mit Berücksichtigung der einschlägigen Verhandlungen in den internationalen kath. Kongressen zu Paris 1888 und zu Brüssel 1894).

[3]) Jahrb. von Commer 1894 S. 225—27, 285—90, Jahrg. 1896 S. 294—96.

eben erörterte Lehre vom Unterschiede der analytischen und synthetischen Erkenntnis. Wenn ein Fortschritt des Wissens und der Wissenschaft erfolgen soll, muß ein Element, welches analytisch aus einem andern Elemente kraft des bloßen Identitätsprinzipes nicht vermittelt werden kann, unmittelbar durch sinnliche Anschauung, Empfindung, Vorstellung, intellektuellen Begriff, Idee ergriffen werden, kann dennoch aber kraft einer uns einleuchtenden Seinsnotwendigkeit von schlechthin unveränderlicher Art a priori oder einer bloß erfahrungsmäßigen, veränderlichen a posteriori nicht ohne dieses andere Element, nur vermittelst desselben, also nur in Verknüpfung mit ihm ergriffen, sowie als wahr oder unwahr konstatiert werden, sei es durch Bejahung oder Verneinung, durch Urteil oder Schluß. Alles fortschreitende Wissen ist also kein bloß erläuterndes, analytisches, sondern zugleich ein erweiterndes, synthetisches, beziehungsweise unmittelbares, beziehungsweise mittelbares. Auf solche Weise habe ich erkenntnis-theoretischerseits die Übergänge vom Sinnesbewußtsein zum Vernunftbewußtsein, vom Einzelnbewußtsein zum Allgemeinbewußtsein, vom Bewußtsein der äußeren und inneren Erscheinungswelt zu deren übersinnlichen, metaphysischen Ursachen und Substanzen, des Weltbewußtseins zum Gottesbewußtsein, des Wirklichkeitsbewußtseins zum Bewußtsein der idealen (ethischen und ästhetischen) Werte der Dinge ihren Elementen nach klarzulegen und als objektiv wahr zu beweisen gesucht gegenüber dem Humeschen Nominalismus und dem Kantschen Kritizismus. Die Sinne vermögen mit ihrem Lichte das im Sinnlichen sich manifestierende Übersinnliche als solches nicht zu erkennen. Kraft des bloßen Identitätsprinzipes vermag auch die Vernunft solches nicht zu leisten, wenn sie das Sinnliche nur als Sinnliches erfaßt und mit ihrem Lichte nicht zugleich dessen Beziehung zum Übersinnlichen beleuchtet und erkennt. Ebensowenig vermag sie kraft des bloßen Identitätsprinzipes aus dem den Sinnen gegenständlichen Einzelnen das in ihm liegende Allgemeine herauszuziehen, zu extrahieren, herauszuanalysieren, herauszuver-

mitteln, weil es den Sinnen eben nicht gegenständlich ist, weil es deren Gesichtskreis überschreitet; nur auf relativ-unmittelbare Weise kann sie dasselbe gewinnen, indem sie es durch ihr höheres Licht abgesehen vom Einzelnen beleuchtet, erkennbar macht und dadurch, daß sie die Intuition desselben und die Abstraktion vom Einzelnen zumal in Einem Akte vollzieht, auch wirklich erkennt.

Aus dem sinnlich Einzelnen des Allgemeinen gewinnen zu wollen durch bloße Abstraktion ohne alle und jede Vernunftintuition, heißt Schleichwege gehen, die man kritisch aufdecken muß. Besonders auch die allgemein-notwendigen Prinzipien, z. B. das ontologische Prinzip der Identität, Kausalität, Substantialität können zu abstraktem Bewußtsein nur dadurch gelangen, daß sie uno eodemque actu zugleich intuitiv erfaßt werden und durch sich selber als gewiß einleuchten. In anderer Hinsicht ist dieser Übergang vom Einzelnen zum Allgemeinen jedoch von mittelbarer Art. Die sinnliche Einzelwahrnehmung oder Einzelvorstellung (phantasma) bildet in den intellektuellen Erkenntnisvorgängen keine bloße Gelegenheitsursache, wie Plato, Augustinus, Duns Scotus dafür hielten, sondern eine werkzeugliche Ursache gemäß der Lehre des Aquinaten. Insofern vermag unsere Vernunft des Allgemeinen nur mittelbar durch das Sinnliche zu gewinnen. Auf ähnliche Weise vermag sie kraft des bloßen Identitätsprinzipes durch Analyse der Welterscheinungen das Bewußtsein der ihnen zugrunde liegenden übersinnlichen Ursachen und Substanzen nicht zu erzeugen und deren Dasein nicht zu beweisen; insofern ist deren Bewußtsein und Existenzbeweis von einer jene Erscheinungen kraft des Kausalitäts- und Substantialitätsprinzipes überschreitenden, relativ-unmittelbaren Art, anderseits aber doch wieder von mittelbarer Art, sofern die Vernunft das Bewußtsein dieser Ursachen und Substanzen nur nach der Analogie jener Erscheinungen zu erzeugen und deren Dasein und nähere Natur nur von Dasein und den Beschaffenheiten derselben zu demonstrieren vermag und dieses nur insoweit, als sie sich selber

in ihnen zur Auswirkung gebracht haben und manifestieren. Auf gleiche Weise ist auch unser Gottesbewußtsein beziehungsweise unmittelbar, beziehungsweise mittelbar. Es ist beziehungsweise unmittelbar, insofern unsere Vernunft nicht durch Analyse der endlichen Erscheinungen, Ursachen und Wesenheiten kraft des bloßen Identitätsprinzipes zum Bewußtsein Gottes, des Unendlichen emporzukommen und dessen Dasein zu demonstrieren vermag. Beziehungsweise mittelbar ist es aber insofern, als unsere Vernunft den Begriff Gottes als eines unendlichen, überweltlich persönlichen, schöpferischen Urwesens nur nach Analogie des Endlichen zu bilden vermag und vermittelst des Kausalitätsprinzipes nur vom Dasein und Beschaffenheiten des Endlichen uns das Dasein und die Wesensbeschaffenheiten Gottes beweisen kann, also nur durch das Medium der Kreaturen hindurch ihn ergreifen kann, ohne unmittelbare Schauung der göttlichen Wesenheit selber. Die ersten Prinzipien sind nach all diesem für unsere Vernunft evident durch sich selber (per se nota) unmittelbarer Schauung, die übersinnlichen, metaphysischen Ursachen und Substanzen der sinnlichen Erscheinungswelt und das Wesen Gottes als schöpferischen Urgrundes der endlichen Erscheinungs- und Wesenswelt sind für dieselbe kraft des Kausalitätsprinzipes nur evident durch das Medium ihrer Wirkungen (ab effectu) vermöge mittelbarer Schauung. Dieses alles ist kein exzessiver Intellektualismus.[1])

Ist diese meine Gottes- und Weltverfassung Theosophismus? Ich habe hervorgehoben, daß die platonisierenden Mystiker der altchristlichen und mittelalterlichen Zeit weniger auf dem Wege rationeller Vermittlung als eines unmittelbaren Erlebnisses und höherer, geistiger Erfahrung das Gottesbewußtsein und den Gottesbeweis zu gewinnen und zu erbringen trachteten, ohne daß die Träger der peripatetischen Scholastik deshalb in friedlichen Gegensatz zu ihnen traten; dieses erhellt schon daraus, daß die peripate-

---

[1]) Th. u. Scot. Gew. S. 31 ff. W. Richt. S. 81—85 Erk. II, 27 ff.

tischen Hauptscholastiker auch Hauptmystiker waren, wie ein Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas v. A. Nur manche in eine neuplatonisierende Geistesrichtung abschwenkenden Mystiker der mittelalterlichen Zeit sowie manche in Pantheismus oder in einen das Übernatürliche naturalisierenden Theismus sich verlierenden Theosophen der Neuzeit sind in einen mehr oder minder feindlichen Gegensatz zur peripatetischen Scholastik gekommen, wenn sie auch manch tiefsinnige und fruchtbare Fermente zur Gotteserkenntnislehre boten wie z. B. in Jakob Böhme, Franz Baader usw. Ich habe eine wahre Mystik gegenüber einer falschen, eine wahre Theosophie gegenüber einer falschen vertreten und insofern von einem mystischen Gottessinn, Gottesfunken, einem natürlich-theosophischen Gotteslichte, einem aus habitual angebornen, von Natur aus innewohnenden, vom Endlichen zum Unendlichen emporstrebende Erkenntnis-, Gefühls- und Willens-Drange, einer uns beseligenden Erfahrung Gottes und des Göttlichen im Sinne eines höhern Empirismus des Übersinnlichen usw. geredet und mit all diesen Beziehungen nur einen Ausdruck gesucht für solche geistigen Kräfte und Erfahrungen, welche einer vom Kausalitätsprinzipe getragenen Erkenntnis Gottes zur Stütze dienen ohne mit ihr in feindliche Spannung zu geraten oder ihr Eintrag zu tun.

Eine solche Theosophie wird Gottes und des Göttlichen nun in einem leicht beschwingten Auffluge des Geistes mit einem mehr summarischen, abgekürzten Beweisverfahren, ohne deshalb von einer bloß instinktiven, irrationellen oder von einer vermeintlich zwar intuitiven, aber der kausalen Begründung entbehrenden Art zu sein. In einem gewissen, mehr allgemeinen Maße ist sie der menschlichen Natur überhaupt schon angeboren, indem diese vermöge der ihr einwohnenden kausalen Triebkraft meistens ohne langwierigen Prozeß zur Erkenntnis Gottes und des Göttlichen sich aufzuschwingen vermag. In einem kraftvolleren, ja mitunter außerordentlichen Maße findet sie sich öfters bei Menschen, die, ohne besondere Schulung sich zu einer höhern Gottes-

weisheit erschwingen als manche der an Weltbildung höher stehenden oder ohne strengsystematisches Verfahren oft in genialster Weise mit sprühendem Geiste und blitzenden Gedanken anregend und befruchtend auf die Geistesentwicklung der Menschheit einwirkten, wenn sie auch als „Theosophen" von den „Philosophen" als minderwertig eingeschätzt und in die Ecke gestellt wurden. Mag aber die Theosophie an Gehalt uud Tiefe der Gottes- und Weltauffassung der Philosophie mitunter auch gleichkommen, ja mehr als dieses, so haftet ihr rein als solcher doch der Mangel einer durchgebildeten, rationellen Beweisführung und systematischen Durcharbeitung und Ausgestaltung an; insofern hat sie allerdings in Philosophie sich zu verklären, bildet somit nur eine Vorstufe derselben, wiewohl ihrer ausgeprägteren spezifischern Gestalt nach keine notwendige.[1])

Ist diese meine Gottes- und Weltauffassung ferner nicht Ontologismus? Nachdem ich in den „Wissenschaftlichen Richtungen" 1862 als erste Kontroversfragen, die Frage über mittelbares und unmittelbares Erkennen aufgeworfen und verteidigt hatte, daß ein vollgiltiger Beweis der Existenz Gottes vermöge des Kausalitätsprinzipes geführt werden könne, warf ich als zweite Kontroversfrage die Frage auf: ob unser Erkennen ein wesenhaftes (ontologistisches) oder ein unwesenhaftes sei? Ob es sich durch unmittelbare Wesensschauung (per essentiam) oder durch irgendwelche Mittelbilder (per species proprias seu alienas) vollziehe? Wie es die äußern und innern Sinneserscheinungen und den ihnen zugrunde liegenden Ursachen und Substanzen und das göttliche Unwesen ergreife? Vor allem kommt letzteres hier in Betracht. Ein strenger und ein milderer Ontologismus wird betreffs desselben unterschieden. Der strengere macht eine

---

[1]) Th. u. Scot. G. S. 50—53, W. R. S. 16—43, Abhandlung über „Schelling, Baader, Görres" im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1879 S. 25—38 Erk. I, 22—27 II, 117—18, Apologetik S. 278—79.

unmittelbare Wesensschauung Gottes, wenngleich keine übernatürliche, vollkommen, sondern bloß natürliche unvollkommen zum Medium aller intellektuellen Erkenntnisse, spricht den geschöpflichen Dingen somit eine eigene Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft ab und mußte ihnen konsequenterweise auch ein eigenes Sein absprechen und in Pantheismus enden, ist also durchaus verwerflich. Anders der mildere Ontologismus. Er spricht im Lichte der allgemein-notwendigen Wahrheiten den geschöpflichen Dingen eine eigene Erkennbarkeit zu, um von ihnen aus erst zu einer natürlichen, unvollkommenen Wesensschauung des Unendlichen sich zu erheben.

Einer solchen ist Möglichkeit nicht abzusprechen, weil die göttlichen Vollkommenheiten voneinander und vom göttlichen Wesen virtuell unterschieden sind und infolgedessen Gott der Eine trotz der Einfachheit seines Wesens geschaut werden kann, ohne in der Fülle all seiner Vollkommenheiten und als dreipersönlicher direkt geschaut zu werden, wie mit Recht zahlreiche und bedeutende Theologen gelehrt haben. Eine solch natürliche, unvollkommene Wesensschauung des Unendlichen „scheint" sogar als einziger Ausweg offen zu sein, weil unser Gottesbewußtsein nicht bloß mittelbar (kosmologisch) aus der Welt gewonnen werden kann, sondern beziehungsweise auch ein unmittelbares ist, also in doppelter Beziehung eine indirekte Spiegelschauung Gottes, ebensowohl nämlich durch den Spiegel der Welt, die seiner Hände Werk ist, wie durch den „Spiegel seines eigenen Wesens" ebensowohl per speciem alienam, wie per essentiam (S. 123—29).

Nahezu 30 Jahre später unterwarf ich das nämliche Thema einer erneuten Untersuchung in der Erkenntnislehre 1890. Bezüglich der Frage: ob unser Erkennen der Außen- und Innenwelt durch unmittelbare Wesensschauung oder durch Zwischenbilder sich vollziehe, kam ich infolge genauerer Unterscheidungen zu einem teilweise anderen Ergebnisse. Bezüglich der Art und Weise der Gotteserkenntnis wurde der strengere On-

tologismus nach wie vor verurteilt, der mildere aber folgendermaßen beurteilt: Der Kausalitätsbeweis Gottes als des unendlichen, überweltlich-persönlichen Urwesens kommt zum Vollzuge als kosmologischer, physiko- und ethiko-theologischer; „dem ontologischen Beweise Gottes kommt, abgesehen vom Kausalitätsbeweise desselben, keine selbständige Beweiskraft zu, allerdings aber eine ergänzende, abschließende . . . Eine von allem Kausalitätsbeweise unabhängige, selbständige Gewißheitskraft würde der ontologische Gottesbeweis nur besitzen, wenn er auf eine unmittelbare Wesensschauung Gottes im Sinne des Ontologismus sich gründen könnte. Eine solch unmittelbare Wesensschauung Gottes, abgesehen von all dessen geschöpflichen Wirkungen, gibt es aber nicht für uns“ (II, 178). Anders ausgedrückt: eine vom Kausalitätsbeweis unabhängige, selbständige Gewißheitskraft würde der ontologische Gottesbeweis nur besitzen, wenn er ein auf unmittelbare Wesensschauung sich stützender, mit Gewißheitskraft sich uns aufnötigender ontologischer Gottesbeweis wäre, was dermalen nicht der Fall ist. Mag eine solch natürliche, unvollkommene Gottschauung als Möglichkeit zugegeben werden, so ist ihre Wirklichkeit doch nicht beweisbar für uns. Sie ist nicht beweisbar für uns auf rationellem Wege; denn obgleich es eine relativ-unmittelbare, nicht durch Analyse des Endlichen, vermöge des bloßen Identitätsprinzipes entstehende Gotteserkenntnis gibt, so ist sie doch weit entfernt, eine unmittelbare Wesensschauung Gottes im ontologischen Sinne zu sein, die mit thetischer Gewißheit, ja selbst nur mit Wahrscheinlichkeit, wie früher vorausgesetzt wurde, aus jener gefolgert werden könnte. Ebensowenig ist sie für uns beweisbar auf empirischem Wege, indem sie durch innere, selbst angestrengteste Reflexion nicht beobachtet werden kann. Eine unmittelbare Wesensschauung Gottes, falls sie auch auf eine ihrer Dunkelheit halber uns unbewußte Weise tatsächlich stattfände, könnte einem anderwärts her schon gewonnenen, vollgültigen Beweise der Existenz Gottes zu einer akzidentellen, psychischen Ver-

stärkung dienen, aber in keinerlei Weise einem ontologischen Beweise derselben zu einer sicheren Stütze dienen. Nach all diesem ist der strengere Ontologismus falsch, der mildere wissenschaftlich nicht bewährbar, weil nicht beweisbar (II, 416—18).

Ist meine Gottes- und Weltauffassung Pantheismus? C. v. Schäzler hat es behauptet (Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade 1867 S. 284—87) und im Anschlusse an ihn M. Gloßner (in Commers Zeitschrift 1894 S. 287—90) mit Hinweisung darauf, daß nach meiner Lehre die aller Endlichkeit zugrunde liegende passive Potenz auf unendliche Weise in Gottes Wesen präexistiere und durch die Schöpfung lediglich in die endliche Seinsweise übergeführt, transformiert werde, so daß die Schöpfung nur eine Selbstverendlichung Gottes sei. Diese Behauptung steht aber in Widerspruch mit meinen früher und später erschienenen Schriften. Sie stützt sich besonders auf die Abhandlung über „Natur und Gnade" in der Tübinger Quartalschrift 1862, woselbst ich u. a. sagte: „Die aller Endlichkeit zugrunde liegende passive Potenz, die Quelle aller eigenen kreatürlichen Substantialität, Unabhängigkeit und Freiheit ist nach Areopagitischer Augustinisch-Thomistischer Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, also auch in Gottes Wesen nach all ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als solche, nicht in passiver, endlich bestimmbarer Form, sondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Supereminenz" (S. 25). Soll die der Endlichkeit zugrunde liegende passive Potenz in Gottes Wesen vorhanden sein und durch Schöpfung sich lediglich aus der unendlichen Seinsweise in die endliche umformen? In diesem Falle würde sie nur Quelle des sich verendlichenden Gotteslebens sein und nicht Quelle einer der Kreatur eigenen, gottverschiedenen Substantialität, Unabhängigkeit, Freiheit, die in jener Abhandlung der Kreatur doch zugesprochen werden. In der gleichzeitigen Schrift: „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus" 1862 wird insofern gesagt: „Die Hauptfrage ist und bleibt

für allemal dieses, ob in den genannten Systemen (dem Böhmeschen und Baaderschen) die potentia pura des Kreaturwesens nur Potenz des Gotteslebens sei, wie z. B. im neuen Schellingschen System oder ob dieses nicht der Fall sei? ob der reine Kreaturgrund nur Gottesgrund sei, ob infolgedessen das mögliche Kreaturleben, möge es auch frei verwirklicht werden, nur das in die Spannung der endlichen Gegensätze auseinander gegangene Gottesleben sei, ob die Weltsubstanz nur die universio (Umkehrung) der Gottessubstanz sei oder ob nicht? Auf diesen Punkt hat sich die Forschung zu werfen und auf diesen allein, wenn ein Urteil über Pantheismus oder Semipantheismus eines Systems gefällt werden soll" (S. 22—23). Und in der ein Jahr später erschienenen Abhandlung über die „Sprachweise des Theismus und Pantheismus" (in Frohschammers Athenäum 1863) wird ausgesprochen, daß Gott im Sinne des christlichen Theismus nicht stoffliche Ursache der Welt sei, wie im Sinne des Pantheismus, sondern schöpferische Ursache derselben aus Nichts, ohne daß „Gott sein eigenes Wesen in derselben darangäbe und in endlicher Daseinsweise sich verwirklichte, also die Momente oder Potenzen seines eigenen Lebens durch Evolution, Selbstunterscheidung, Selbstumkehrung (universio) usw. stofflich preisgäbe" (S. 72, 80—82). In den nachkommenden Jahren habe ich zum Teil sehr einläßliche Ausführungen dessen gegeben. Nach ihnen ist die aller Endlichkeit zugrunde liegende passive Potenz das Nichtseiende (non ens, nihilum), wodurch Seiendes (ens) ein begrenztes, endliches, schiedliches, so oder anders Bestimmbares, zeitlich und räumlich Bestimmbares, so oder anders Seinkönnendes werden kann.

Auf unendliche, überzeitliche, überräumliche Weise ist Gott selber das All der endlichen Dinge ihrer Gesamtheit und Einzelheit nach, also auch einschließlich der passiven Potenz, welche das Prinzip ihrer Schiedlichkeit bildet. Er ist das All derselben, sofern er sie virtuell in sich trägt als deren schöpferische Ursache und seinem Wesen nach deren musterbildliche Ursache oder Idee ist. Er ist aber das All

der endlichen Dinge nicht auf endliche, zeiträumliche Weise, wie der Pantheismus will. Als endliche Dinge erkennt er sie durch Verneinung ihrer unendlichen Seinsweise und zwar als mögliche, die er frei verwirklichen kann durch Schöpfung aus Nichts, ohne sein eigenes Wesen als stoffliche Ursache derselben daranzugeben oder einer anderweitigen stofflichen Ursache benötigt zu sein.

Die Seinsweise Gottes ist eine wesenhaft andere als die Seinsweise der Kreatur; daher ist ihr Wesen auch verschieden. Gott ist das All der Kreaturen, aber nicht auf außergöttliche, ja möglicherweise selbst widergöttliche Weise wie in der Welt der Kreaturen. Er ist Urbild, Idee der Welt, aber nicht deren Substanz. All dieses, wie ich ins Einzelne nachgewiesen habe, ist speziell auch Lehre des heiligen Thomas v. A. Nach ihm ist die Idee der Kreatur sachlich identisch mit Gottes Wesenheit und gewissermaßen die Kreatur selber, vermag sich also selber ihrer außergöttlichen Existenzweise nach hervorzubringen, zu erschaffen: similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura, unde ex hoc quod similitudo creaturac in verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis quodammodo contingit, ut creatura seipsam moveat et ad esse perducat (de veritate q. 4 a. 8 resp.).

Deshalb ist Thomas nicht, wie in neuester Zeit öfters geschehen, des Pantheismus und namentlich des sogenannten Persönlichkeitspantheismus mit Recht geziehen worden. „Gott ist (nach ihm) als wirkender Urgrund von allem nicht eine passive Potenz der Dinge oder ein Seinkönnendes, welches in Gott nicht selber wäre, weil es Prinzip, Keim, Entwicklungsgrund aller kreatürlichen Gebärung wäre und auf außergöttliche, ja widergöttliche Weise sofort heraustreten und ad actum kommen könnte, so daß erst in dessen Überwindung Gott als Gott sich manifestierte. Die geschöpfliche Seinsweise ist nicht ein Durchgangspunkt der unendlichen, göttlichen Seinsweise.“ Thomas hat seine Gotteslehre teils im Anschlusse an die neuplatonisierenden Formen und For-

meln des Areopagiten, teils im Anschlusse an die Kategorien des Stagiriten zur Entwicklung gebracht. Moderne Theosophen haben in Formen und Formeln der naturphilosophischen Mystik von einem ewigen Naturgrunde Gottes, einer Natur Gottes und deren stufenmäßiger Vergeistigung, von Gestalten, Potenzen des göttlichen Lebens usw. geredet, um nach andern Gesichtspunkten hin den Reichtum des göttlichen Lebens anschaulich und faßlich zu machen; es kann dieses füglich auch solchem Zwecke dienen, wenn alle derartigen Auffassungs- und Bezeichnungsweisen auf Gott angewendet werden mit Ausschluß all dessen, was sie der Sache oder Ausdrucksweise nach Unvollkommenes in sich entfalten, besonders also mit Ausschluß des Pantheismus aller Arten.[1])

4. Fernerhin wurde gegen mich in Erinnerung gebracht, daß ich dem Skeptizismus zu große Zugeständnisse mache, indem ich im Unterschiede von einem strengen Vernunftwissen einerseits und einem menschlichen und göttlichen Auktoritätsglauben anderseits einen auf die fundamentalsten Dinge gehenden sogenannten Vernunftglauben von bloß subjektiver Art verteidige, die Existenz einer äußeren Körperwelt nicht auf unmittelbare Evidenz, sondern auf einen bloßen Kausalitätsschluß gründe und die Realität der sogenannten sekundären Sinnesqualitäten in Zweifel stelle.[2])

Schon die skotistische und nominalistische Scholastik am Ausgange des Mittelalters hat gar manche philosophische

---

[1]) Vgl. Wissenschaft und Auktorität 1868 S. 216—22, Erkenntnislehre 1890 II, 175—78, die Seinsweise Gottes nach dem heiligen Thomas v. A. 1898 (Compte rendu des 4. internationalen wissenschaftlichen Kongresses der Katholiken zu Freiburg III, 556—67), Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten, Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft 1901 S. 366—79.

[2]) Bezüglich aller drei Punkte von M. Gloßner in Commers Jahrb. 1894 S. 225—26, bezüglich des zweiten und dritten Punktes von K. Frick in den Stimmen von M. Laach 1892 S. 96, von J. Pesch im Philosoph. Jahrb. der Görresgesellschaft 1894 S. 403—6.

Beweise, welche in altchristlicher und mittelalterlicher Zeit als strengzwingende gegolten hatten, einer Skepsis unterstellt und die neuere Philosophie hat diese Skepsis weit radikaler noch ausgebildet, indem sie vielfach alle über die sinnliche Erfahrung hinausgehenden metaphysischen und insbesondere sittlich-religiösen Überzeugungen wenn nicht als irrtümlich doch wenigstens als unbeweisbar hinstellte oder im besten Falle als Überzeugungen eines durch keinen theoretischen Beweis sicherzustellenden natürlichen Gefühlsglaubens oder moralischen Vernunftglaubens erklärte und in solch abgeschwächtem Sinne noch zu retten suchte. Schon in frühen Jahren stellte ich mir angesichts dessen die Frage, ob nicht viele Beweise obiger Art zwar einer *reinen* Wissensevidenz ermangeln, dennoch aber von objektiver, sachlicher Geltung sein können? Zahlreiche moderne Philosophen und Naturforscher haben einerseits all derartigen Beweisen jede bindende Kraft abgesprochen, anderseits aber sich selber wieder solcher bedient und die weittragendsten Sätze darauf gebaut und sich so oft unbewußterweise in große Widersprüche verloren. Da erschien es mir nun als Aufgabe, die von der Scholastik her überkommenen, traditionellen Beweise rücksichtlich ihrer Beweiskraft ins Einzelne hinein genauer zu untersuchen mit Berücksichtigung und Verwertung der durch die Neuzeit gebotenen Wissenselemente und so die Scholastik auch nach dieser Seite hin weiter auszubilden. Von einem *reinen* Vernunftwissen unterschied ich sofort einen bloßen Vernunftglauben und von beiden den menschlichen und göttlichen Autoritätsglauben. Das reine Vernunftwissen gründet sich auf unmittelbare oder mittelbare Evidenz einer Sache ohne Beimischung einer Inevidenz, eines Dunkels, einer unser Bewußtsein überschreitenden Transcendenz, der Vernunftglaube auf eine unmittelbare oder mittelbare Evidenz mit solcher Beimischung. Das reine Vernunftwissen ist keinem Zweifel zugänglich, nicht einmal einem vernünftigen, ist daher von *schlechthin zwingender* Gewißheit, der Vernunftglaube ist zwar dem Zweifel zugänglich, aber nur einem unvernünftigen,

weil er, wenn nicht auf eine reine, doch auf eine so überwiegende Evidenz einer Sache sich stützt, daß letztere vernünftigerweise nicht bezweifelt werden kann, also von moralisch zwingender Gewißheit ist. Beide lassen dem freien Willen einen gewissen Spielraum, aber mit Unterschied; während nämlich der freie Wille das reine Vernunftwissen nur der Betätigung oder Nichtbetätigung nach beeinflussen kann, jedoch nicht der Zustimmung auch anbetrachts der reinen Evidenz einer Sache, vermag er den Vernunftglauben auch in letzterer Beziehung zu beeinflussen, indem er die Zustimmung der Vernunft anbetrachts der teilweisen Inevidenz einer Sache aufhalten, zurückdrängen oder kräftigen, stärken kann. Beide sind von unmittelbarer Art, sofern sie aus dem Sinnenwissen nicht durch bloßes Identitätsprinzip ihren Fortgang nehmen können, beide aber auch von mittelbarer Art, sofern sie vom Dasein und der Beschaffenheit der Sinnenwelt vermöge des Kausalitäts- und Substantialitätsprinzips zum Vollzuge kommen. Beide sind entweder von gemeinmenschlicher oder philosophischer Art und sofort auch das ihnen beiderseits eignende Beweisverfahren. Der Vernunftglaube in vorbezeichnetem Sinne ist kein bloßer Wahrscheinlichkeitsglaube und kein bloßer Bedürfnisglaube im Sinne Kants und kein bloßer Gefühlsglaube im Sinne Rousseaus, Reids, Jakobis ohne objektive Beweiskraft, sondern ein auf die Wahrheitskraft der Vernunft vertrauender, auf sachliche Gründe sich stützender Gewißheitsglaube. Mit Recht hatte J. Kuhn vom strengexakten Vernunftwissen einen bloßen Vernunftglauben unterschieden, nur das Moment der Mittelbarkeit desselben zu wenig hervorgehoben.[1])

Da aber das Wort: Vernunftglaube seiner Mehrdeutigkeit wegen leicht Mißverständnisse hervorrufen kann, dürfte es geeigneter sein, im Unterschiede von streng exakten Vernunftwissen ihm die Bezeichnung eines Vernunftwissens von

---

[1]) Th. u. Scot. G. S. 52 Erk. II, 350—53.

bloß moralisch zwingender Art zu substituieren, weil er, richtig aufgefaßt, ein solches ist.[1])

Wie engbegrenzt ist nicht das streng exakte, rein evidente Vernunftwissen? Es erstreckt sich nur auf das Reich der unmittelbaren, augenblicklichen Erfahrungstatsachen, sowie der mathematischen, ontologischen und logischen Prinzipien und der aus beiden streng beweisbaren Wahrheiten bis hinauf zum unendlichen, allvollkommenen Urgrunde von allem. Wie umfangreich ist dagegen nicht das Vernunftwissen der bloß moralisch zwingenden Art? Es umfaßt Gewißheiten der ausgedehntesten und tiefgründigsten Art; so u. a. die Gewißheit von Erinnerungsobjekten, die Gewißheit einer Körperwelt außer uns und der sie beherrschenden Naturgesetze, die Gewißheit fremden Bewußtseins außer uns, die Gewißheit von Dingen des historischen Glaubens, die Gewißheit metaphysischer Dinge wie z. B. der Persönlichkeit und substantiellen Überweltlichkeit des göttlichen Urgrundes, einer Schöpfung aus Nichts, einer substantiellen Selbständigkeit, Wahlfreiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die Gewißheit ethischer und ästhetischer Werte und Wertbestimmungen sowie die Möglichkeit einer normalen Lebensentwicklung der Kreaturen ohne Notwendigkeit der Sünde und der aus ihr entspringenden Übel usw. All diese Gewißheiten beruhen nicht auf reiner Evidenz der Sache, haben aber trotzdem die gewichtigsten objektiven Gründe für sich, keine bloßen Selbstvorspiegelungen sowie keine von außen her ererbten Vorurteile zu sein. So ist z. B. die Existenz anderer Menschen außer mir allerdings für mich keine reine Evidenz von schlechthin zwingender Art wie meine eigene Existenz, dennoch aber durch so vielartige Erfahrungstatsachen mir nahegelegt und moralisch aufgenötigt, daß ich sie nur ungereimter, unvernünftigerweise leugnen könnte, sie vernünftigerweise nicht bezweifeln kann, sie also auch nicht als eine bloße Wahrscheinlichkeit betrachten kann wie etwa die Existenz menschlicher Sternenbe-

---

[1]) Erk. II, 252, Apol. S. 204.

wohner oder gar als bloße Fabeleien betrachten muß wie die Bewohner fremdartiger Länder, sowie sie durch manche Schriftsteller beschrieben worden sind oder beschrieben werden.

Insbesondere ergibt sich dieses auch auf dem Wege eines indirekten, apagogischen Beweises, dessen Beweiskraft selbst diejenigen sich faktisch nicht entziehen können, welche sie theoretisch bekämpfen. Sie sprechen sich allerdings mit mit größter Schärfe etwa so aus: eine sogenannte moralische Vernunftgewißheit ist in Wahrheit gar keine Gewißheit, weil sie nicht auf reine Evidenz gegründet ist, sondern nur auf überwiegende Evidenz, die mit teilweiser Inevidenz gemischt ist, also nur eine größere Wahrscheinlichkeit ist oder höchstens eine vom Gefühl und Willen herbeigeführte, subjektive, vermeintliche Gewißheit sein kann, nicht eine sachlich objektive, die keinem vernünftigen Zweifel mehr ausgesetzt wäre.

Hat aber jemals ein Forscher trotz einer solchen prinzipiellen Erklärung je die Objektivität aller seiner Erinnerungen bezweifelt? Und doch beruhen sie samt und sonders ohne jede Ausnahme auf einer Inevidenz ihrer der Vergangenheit angehörigen Objekte. Diese besitzen rücksichtlich ihrer Wirklichkeit eine reine Evidenz nur solange sie als solche und im Zusammenhang mit andern Objekten der Wahrnehmung gegenwärtig sind, nicht mehr aber sobald sie derselben entschwunden sind oder nur in der Erinnerung wieder aufleben. Hat jemals ein Forscher seine ganze Lebensvergangenheit bezweifelt, weil sie eine bloße Phantasmagorie sein könnte? Hat jemals ein, wenn auch noch so skeptisch angehauchter Forscher bezweifelt, daß diese oder jene Schlußfolge auf mathematischem oder anderweitigem Gebiete richtig sei, obwohl ihm all deren Prämissen nicht mehr gegenwärtig sind? Hat jemals ein solcher bezweifelt, daß er soeben diese oder jene Worte gesprochen, wiewohl sie für ihn bereits schon bloße Erinerungsobjekte geworden sind? Hat er die Identität seiner Person bezweifelt, weil er nur täuschungshalber sich stets für ein und dieselbe Person halten könnte,

in Wahrheit aber jeden Augenblick eine andere Person sein könnte? Hat jemals ein wenn auch noch so kritisch angelegter Forscher die geschichtliche Wahrheit aller Zeugenberichte bezweifelt, weil sie lauter Fälschungen und Täuschungen absichtlicher oder unabsichtlicher Natur sein könnten? Hat jemals ein Forscher der antiken oder altchristlichen oder mittelalterlichen Zeit, geschweige der neuern Zeit die objektive Gültigkeit aller Naturgesetze ernstlich bezweifelt, weil eine Feststellung und Annahme derselben unmöglich sei, da man jeder eigenen Erinnerung und jeder fremden Zeugenschaft Mißtrauen entgegenbringen müsse? Hat es jemals einen Forscher gegeben, der im Sinne eines ernstlich gemeinten Soliphismus das Dasein anderer Menschen bezweifelt hätte, weil ihr Inneres für ihn nicht rein evident sei und er infolge dieses seines Zweifels sie alle zusammen als bloße Menschenphantome zu betrachten und zu behandeln habe? Kein einziger Forscher hat vielleicht je festgehalten, daß ein moralisch zwingendes Vernunftwissen bezüglich all dieser *sinnlichen* Objekte unverläßig sei und vernünftigerweise bezweifelt werden *dürfe*, ja *müsse*, weil sie im Einzelnen physischerweise bezweifelt werden *können*. Wie kommt es aber nun, daß trotzdem so viele Forscher den Zweifel und zwar nicht bloß den methodischen, sondern ernstlichen Zweifel als berechtigt ja als gefordert erachteten, sobald *übersinnliche* Objekte in Frage kommen? Wozu dort gelten lassen, was man hier in Frage stellt? Können wissenschaftliche Gründe ein solch doppeltes Verfahren rechtfertigen? Sicherlich nicht. Aus all diesem erhellt als *summarisches Ergebnis* unanstreitbar vielmehr folgendes: es gibt zahllose, selbst von den erklärtesten Skeptikern Tag für Tag und Stunde für Stunde auch während ihrer wissenschaftlichen Betätigung mit vollem Ernste angenommene und ihrem Handeln zugrunde gelegte *theoretische Überzeugungen*, welche einerseits keine *reine Evidenzen* sind, aber anderseits auch keine *bloßen Wahrscheinlichkeiten* niedern, ja selbst höhern Grades, weil sie unter besondern Umständen auf so be=

deutende Sachgründe sich stützen, daß sie einem vernünftigen Zweifel nicht mehr unterliegen.[1])

Während einer rein evidenten Gewißheit der Wille die Anerkennung nicht versagen kann, vermag er der bloß moralischen Gewißheit auf freie Weise die Anerkennung zu versagen oder zu erteilen. Auch die moralische Gewißheit, falls sie nicht eine nur vermeintliche, irrtümliche ist, ruht auf objektiven, in der Natur der Sache liegenden Gründen. Sie ist — als Akt und nicht als Zustand aufgefaßt — ein durch solche Gründe aufgenötigter, intellektueller Erkenntnisakt, Vernunftakt und zwar ein doppelseitiger, einerseits nämlich ein dem freien Willen vorgehender, vorausleuchtender; anderseits ein ihm nachfolgender, von ihm beeinflußter. Zunächst besteht sie in einer festen Zustimmung (assensus), durch welche sie irgend etwas zu urteilsmäßigem Ausdrucke bringt. Da aber diese Zustimmung durch die ihr zur Stütze dienenden objektiven Gründe nicht schlechterdings abgenötigt ist wegen Mangels einer durchgängigen Evidenz derselben, so vermag der freie Wille sie auch seinerseits zu beeinflussen, indem er deren Gründen die Aufmerksamkeit entzieht und sie den entgegengesetzten Scheingründen zuwendet oder umgekehrt jene Zustimmung solchen Scheingründen gegenüber aufrecht erhält oder durch neue Gründe ihr sogar eine erhöhte Festigkeit verleiht. Der freie Wille kann aber jene Zustimmung nicht aufrecht erhalten oder noch erhöhen durch bloßen Willensbefehl im Sinne eines stat pro ratione voluntas ohne objektive Gewißheitsgründe und den ihr anhaftenden Mangel einer reinen Evidenz nicht ersetzen durch bloßen Willensbefehl ohne solche Gründe; ohnedem wäre dieselbe eine grundlose und widervernünftige Zustimmung. Auf diese Weise kann die moralische Gewißheit ohne allen Widerspruch sowohl eine dem freien Willen vorausleuchtende wie eine von ihm gefestigte

---

[1]) Zu dieser ganzen Darstellung vgl. Th. u. Scot. G. S. 51—52, W. R. S. 87—88, Erk. II, S. 301—64.

oder sogar erhöhte Gewißheit sein. Dieses gilt von ihr im allgemeinen und von all ihren verschiedenen Arten.[1])

Wir kommen auf den zweiten obenbezeichneten Punkt. Daß die Existenz einer äußern Körperwelt für die Sinne von unmittelbarer Evidenz sei, sofern sie und wie sie ihnen erscheint, steht hier außer Frage. Was in Frage steht ist dieses, ob auch die Existenz einer von unserm Bewußtsein unabhängigen Körperwelt für unsern Sinn, oder für unsere Vernunft von unmittelbarer Evidenz sei? Das ist entschieden zu verneinen. Der aktuelle Fortbestand der den Sinnen entschwundenen körperlichen Gegenstände kann für dieselben nicht von unmittelbarer Evidenz mehr sein, weil sie ihnen eben entschwunden sind; dieses ist so gewiß, als 1=1 ist. Die Vernunft nimmt nicht bloß die sinnlich-phänomenale Seite jener Gegenstände wahr, sondern auch deren substantielle Seite. Auf Grund der Erfahrung nimmt sie ferner wahr, daß dieselben, nachdem sie für die Sinne verschwunden sind, in den bestimmten Bedingungen für dieselben wiederkehren; daß sie mittlerweile aber nicht als bloße „Empfindungsmöglichkeiten", um mit J. St. Mill zu reden, sondern als aktuelle Wirklichkeiten fortbestanden und fortgewirkt haben, kann für die Vernunft so wenig eine unmittelbare Evidenz sein wie für die Sinne. Dem widerspricht geradezu schon das Identitätsprinzip; denn was verschwunden ist, also jenseits des Sinnen- und Vernunftbewußtseins liegt, kann nicht diesseits desselben liegen. Ich kann mein eigenes Bewußtsein nicht überspringen und direkt erfahren, was jenseits desselben liegt. Was unsere Vernunft indessen auf dem Wege unmittelbarer Evidenz insofern nicht erschwingen kann, das kann sie auf dem Wege einer mittelbaren Evidenz erschwingen. Sie kann kraft des Kausalitätsprinzipes den Beweis führen, daß zahlreiche Erscheinungen unseres Bewußtseins nicht unserm eigenen Wirkungsgrunde entspringen

---

[1]) Untersuchungen 2c. 1879, S. 264—65, Erk. II, 313, Apol. S. 245.

können, sondern unabhängig von uns fortauernde und in naturgesetzlichem Zusammenhange fortwirkende Ursachen zu ihrer Erklärung fordern und zwar solche, denen jenseits unseres Bewußtseins eine räumliche Daseinsweise zukommt wie diesseits desselben. Und wenn ein solcher Beweis auch nicht von schlechthin zwingender Kraft ist, um den Zweifel an der Realität einer von uns unabhängigen Körperwelt und einen die Berechtigung desselben vertretenden skeptischen Phänomenalismus unmöglich zu machen, so ist er doch von moralisch zwingender Kraft, um einen solchen Zweifel als widersinnig und den Forderungen eines konsequenten Denkens nicht entsprechend zu kennzeichnen.[1])

Wenn aber den primären Sinnesqualitäten der Körper, nämlich der räumlichen Ausdehnung und Gestalt, den Druck- und Stoßwirkungen und Bewegungen derselben eine vom Sinnesbewußtsein und dessen Organen unabhängige Existenzweise zukommt, ist auch den sogenannten sekundären Sinnesqualitäten der Farbe, des Tones, Geruches und Geschmackes, der Wärme und Kälte eine solche zuzuerkennen? Wir kommen hiemit auf den dritten der obenbezeichneten Punkte. Die Möglichkeit einer solchen ihnen zukommenden Existenzweise habe ich nicht bestritten, nur deren Wirklichkeit in Zweifel gestellt anbetrachts dessen, daß sie jedenfalls eine weit größere Abhängigkeit von subjektiven Nervenreizen und Nervenstimmungen verzeichnen als die primären Sinnesqualitäten und dem skeptischen Phänomenalismus eine weit größere Handhabe darbieten als letztere.[2])

5. An die philosophische Erkenntnislehre reiht sich die theologische an. Sie ist ihrer Natur nach teils eine apologetische, sofern sie von Erfahrungs- und Vernunftprämissen aus die Theologie als Wissenschaft zu begründen sucht, teils eine dogmatische, sofern sie von Prämissen der Schrift- Überlieferungs- und Kirchenlehre aus die Genesis des übernatürlichen Glaubens und dessen Gründe darzulegen sucht.

---

[1]) Erk. I, 219—20 II, 134—44.

[2]) Erk. II, 144—52.

Wie philosophischerseits die Vernunft das Dasein Gottes, des Unendlichen aus dem Endlichen nicht vermöge des Identitätsprinzipes, sondern nur vermöge des Kausalitätsprinzipes zu begründen vermag, so vermag sie apologetischerseits auch das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung Gottes aus der natürlichen, geschöpflichen Offenbarung desselben nicht vermöge des Identitätsprinzipes abzuleiten, weil dieses auf eine Naturalisierung ersterer hinausführen würde, sondern nur vermöge des Kausalitätsprinzipes zu begründen.[1])

Die dogmatische Erkenntnislehre hat im Unterschiede von einem durch apologetische Glaubwürdigkeitsgründe vermittelten bloß menschlichen Glauben an eine positiv-übernatürliche Offenbarung Gottes den der Gnade entstammenden göttlichen Heilsglauben seiner Art und Natur nach näher zu erforschen. Dreierlei Probleme von zeitgeschichtlicher Bedeutung warf ich insofern auf, um sie soweit möglich einer Lösung entgegenzuführen, deren jede von der einen oder andern Seite her eine Opposition hervorrief.

Eines dieser Probleme betraf die Unwiderruflichkeit des göttlichen Glaubens, dahin lautend: ob es kirchliche Lehre sei, daß ein recessus a vera fide unter keinerlei physischen Umständen unverschuldeterweise eintreten könne? In der Schrift über die „Wissenschaftlichen Richtungen" glaubte ich dieses verneinen zu müssen, wurde deshalb von Kleutgen strengstens angegriffen, wie schon oben erwähnt wurde, führte in der Schrift über „Wissenschaft und Auktorität" dann aber einen geschichtlichen Beweis dafür, daß in dieser Beziehung innerhalb der kirchlichen Theologie zweierlei Richtungen bestanden haben, eine strengere, bejahende und eine mildere, verneinende. In der „Erkenntnislehre" (I, 99) glaubte ich in Übereinstimmung mit verschiedenen kirchlichen Theologen (Heinrich, Scheeben, Hettinger, Pruner), den allgemein gehaltenen Satz de fide can. 6 des Vatikanums als eine Verurteilung der bisherigen mildern Lehrmeinung deuten zu müssen; durch Ver-

[1]) Vgl. Apologetik S. 116—18.

öffentlichung der Akten des Vatikanums ergab sich indessen, daß die Theologen der vorbereitenden Glaubenskommission in den Bemerkungen (n. 20) zu den von ihnen entworfenen schemata circa fidem sowie die Mitglieder der Glaubensdeputation und Generalkongregation mit jenem allgemein gehaltenen Satze die einschlägige mildere Lehrmeinung älterer Theologen nicht verurteilt wissen wollten.[1])

Ein weiteres Problem der dogmatischen Erkenntnislehre betraf die Verträglichkeit des Vernunftwissens mit der Freiheit des göttlichen Glaubens. In den W. R. hatte ich die verschiedenen Theorien der betreffenden Art in einem geschichtlichen Überblick vorgeführt und meinerseits einer erweiterten Lugonischen Theorie den Vorzug gegeben, das dem göttlichen Glauben vorausgehende Vernunftwissen der wichtigsten metaphysischen Wahrheiten (praeambula fidei) und der apologetischen Glaubwürdigkeitsgründe (motiva credibilitatis) sei nur von moralisch zwingender Gewißheitskraft, ohne sofort der Freiheit des göttlichen Glaubens einen Eintrag zu tun (S. 268—80). Dagegen veröffentlichte Wilhelm Knipping die Schrift: „Das chimärische Problem gewisser Glaubenstheorien" 1864. Die bisherigen hierher einschlägigen Glaubenstheorien der kirchlichen Theologie und besonders jene des Verfassers der W. R. — das ist der Grundinhalt seiner Schrift — sind gänzlich verfehlt, weil jedes dem göttlichen Glauben vorausgehende Vernunftwissen der metaphysischen und apologetischen Art, wenn es dieses Namens wert sein soll, ein schlechthin evidentes, schlechthin zwingendes ist, welches einer Freiheit des göttlichen Glaubens keinen Raum läßt, eine solche Freiheit ist lediglich eine Chimäre und das Problem, sie auf irgendeine Weise mit dem Vernunftwissen vereinbaren zu wollen, lediglich ein — chimärisches. So der Autor. Nun ist es aber eine kirchliche Lehre, daß der göttliche Glaube trotz der Vernunftgründe, die ihn als berechtigt und pflichtmäßig erweisen, ein actus liber sei und galt als

[1]) Apologetik S. 120.

solche von jeher schon vor ihrer Definition durch das Vatikanum (de fide cap. 3 can. 5). Das bezeichnete Problem besteht für die kirchliche Wissenschaft wie ehedem so auch heute noch, möge es wie immer zu lösen versucht werden.

Ein drittes Problem der dogmatischen Erkenntnislehre bezieht sich auf das letzte Motiv des göttlichen Glaubens (ultimum in quod resolvitur fides divina). In den „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens" habe ich mich insofern ebenfalls an die nach einigen Seiten hin vervollständigte Lugonische Lehre angeschlossen, weil sie sowohl der Vernünftigkeit wie der Freiheit, Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Heilsglaubens Rechnung zu tragen vermöge. Als letzten Gewißheitsgrund desselben habe ich danach die Autorität und Offenbarung Gottes erklärt, sowie sie uns in unserem dermaligen Lebensstande vorgelegt und erkennbar sind vermöge der vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe als Teilgründe desselben. Diese meine Ansicht wurde vom Standpunkt des Intellektualismus aus durch J. Renninger,[1] M. Gloßner,[2] vom Standpunkt eines halben Voluntarismus aus durch J. Wieser[3]) und vom Standpunkt eines ganzen Voluntarismus aus durch Georg Schmitt[4]) bekämpft. Vom Standpunkt des Intellektualismus aus wurde gesagt, der göttliche Glaube sei zwar ein vom Willen befohlener, seinem Wesen nach aber dennoch ein intellektueller Akt, jedoch ein so erhabener, daß die vernünftigen motiva credibilitatis in das motivum fidei nicht eintreten können. Man muß sich indessen doch fragen, ja, was wäre denn im solchen Falle der letzte intellektuelle Grund, weshalb wir die Autorität (Allwissenheit und Wahrhaftigkeit) Gottes und dessen passive und aktive Offenbarung fide divina über

---

[1]) Lit. Rundschau 1880, S. 8.

[2]) Commers Zeitschrift 1894 S. 284—91, 1904 S. 395—96.

[3]) Inspr. theol. Zeitschrift 1880 S. 546.

[4]) Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt, Augsburg 1903.

Alles für gewiß halten? Wir könnten sie alsdann auch auf eine höhere Erleuchtung hin für gewiß halten; eine solche Erleuchtung entbehrt aber jeder sicheren Bewährung. Vom Standpunkt eines halben Voluntarismus aus wurde gesagt, der göttliche Glaube sei ein intellektueller Akt, welcher zustande kommen könne, wenn vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe als Vorbedingungen desselben gegeben seien, eines weitern intellektuellen Motivs bedürfe er zu seiner Vollendung nicht, er könne durch den freien, gerade bewegten Glaubenswillen diese seine Vollendung gewinnen, beruhe seinem Wesen nach also lediglich auf einem — Willensmotiv. Wäre dem aber so, dann würde der göttliche Glaube fürwahr kein rationabile obsequium, sondern ein grundloser, vom Willen anbefohlener und bewirkter Glaube sein. Vom Standpunkte eines vollen Voluntarismus aus wurde gesagt, die natürliche Erkenntnis der Autorität Gottes und dessen tatsächlicher Offenbarung und der Pflichtmäßigkeit des Glaubens sei schlechthin nötigend, unfrei, der göttliche Glaube aber kein Erkenntnisakt, weil er ohnedem ebenfalls unfrei wäre, sondern ein von letzterem unabhängiger, freier Willensakt, seinem Wesen nach also kein Erkenntnisglaube, kein Gewißheitsglaube, sondern ein freier Willensglaube. Gegenüber den Ausführungen des Verfassers der Schrift: „Vernunft und Wille" sei folgendes bemerkt. Alle und jede nicht rein evidente, sondern bloß moralische Gewißheit, falls sie keine nur vermeintliche, irrtümliche ist, muß eine auf objektiven Gründen beruhende, dem freien Willen teils vorausleuchtende, teils von ihm beeinflußte Erkenntnis sein, wie früher schon erinnert worden. Die allermeisten menschlichen Erkenntnisse sind nur einer solch moralischen Gewißheit fähig, sind also nicht schlechterdings unfrei, sondern vom freien Willen mehr oder minder abhängig. Besonders auch alle geschichtlichen Erkenntnisse besitzen besten Falles nur eine moralische Gewißheit, welche mit fester Zustimmung die Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit fremden Zeugnisses zum Ausdruck bringt und in einem engeren Sinne des Wortes als Glaube bezeichnet wird. Ein solcher Zeug-

nis- und Autoritätsglaube ist kein bloßer Willensglaube, sondern ein Erkenntnisglaube, wenngleich ein vom freien Willen beeinflußter. Erkenntnisse von bloß moralischer Gewißheit sind ganz besonders auch der menschliche und göttliche Offenbarungsglaube und verschiedene ihm zur Begründung dienende Annahmen. Der Offenbarungsglaube ist den kirchlichen Lehrbestimmungen gemäß ein freier Glaube. Das stellt der Verfasser obenbezeichneter Schrift mit Recht als einen Kardinalsatz auf. Er sucht aber die Freiheit desselben dadurch zu retten, daß er ihn als einen bloßen Willensglauben erklärt, bestehend in freier Anerkenntnis der unfreien Erkenntnis der Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit einer positiv-übernatürlichen Offenbarung. Nun kann aber der Offenbarungsglaube wie aller und jeder Zeugnis- und Autoritätsglaube zum Ersten kein bloßer Willensglaube sein und könnte zum Zweiten kein freier Glaube sein, wenn die ihm zur Voraussetzung dienende Erkenntnis eine rein evidente, schlechthin unfreie wäre. Der Verfasser macht zwischen der äußeren Evidenz durch Beglaubigung und der inneren Evidenz, zwischen äußerer und innerer Gewißheit bezüglich ihrer „Verläßlichkeit" keinen Unterschied (Vernunft und Wille S. 62); doch besteht insoweit ein Unterschied beider, als nur die erstere einem unvernünftigen Zweifel, also der Freiheit des Glaubens, Raum läßt, nicht die zweite. Gerade dieser Unterschied ist für die Lösung des vorliegenden Problems aber ausschlaggebend.

Im 19. Jahrhundert — damit will ich schließen — war bezüglich der Frage über das letzte Motiv des Glaubens die Ansicht Lugos mehr und mehr Suarez gegenüber zur Vorherrschaft gekommen. Nachdem aber Kleutgen in der 2. Auflage der „Theologie der Vorzeit" die Ansicht Lugos preisgegeben und auf eine positive Beantwortung jener Frage verzichtet hatte, suchten auf ähnliche Weise wie J. Wieser verschiedene andere hervorragende Theologen z. B. C. Mazzella, L. Billot, S. Schiffini, Christian Petsch u. a. eine positive Lösung dadurch herbeizuführen, daß sie die Lehre aufstellten, der übernatürlich-aktuelle Glaube sei seinem Wesen nach ein

über alles gewisser Erkenntnisglaube, als solcher aber nur ein vom frommen Glaubenswillen befohlener freier Anschluß an die Auktorität des sich offenbarenden Gottes ohne eines Glaubensmotives zu bedürfen, wenn dieselbe im Glaubwürdigkeitsurteil auf zweifellose Weise schon vorauserkannt sei. Eine ähnliche Lehre war ehedem Suarez und Lugo gegenüber von Roderich, de Arriaga, Dominikus Viva u. a. aufgestellt worden. Sie will den übernatürlichen Glauben zwar als Erkenntnisglauben retten, kommt aber genau genommen über einen grundlosen Willensglauben nicht hinaus, da unter vorgenannter Voraussetzung die Gewißheit und zwar über alles gehende Gewißheit des übernatürlichen Glaubens ihrem Wesen nach entstehen und bestehen soll ohne allen Gewißheitsgrund.

XI. Verzeichnis der Schriften, Abhandlungen, Rezensionen und Anzeigen literarischer Erscheinungen.

Die Bistumssynode, Regensburg 1850—51, 2 Bde.

Augsburger Synoden, im Ergänzungsband des kath. Kirchenlexikons 1856.

Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, Regensburg 1858.

Thomistische und Skotistische Gewißheitslehre, Dillingen bei Blätterman 1859.

Übersichtliche Geschichte des Altars zur Orientierung bei Neubauten, im Augsburger Pastoralblatt 1860 n. 24—29.

Wiedereinführung und Wiederverwendung der Sakramentshäuschen, im Augsburger Pastoralblatt 1861 n. 25.

Über Kirchenstühle, im Augsburger Pastoralblatt 1861 n. 42.

Über J. Frohschammers: Aufgabe der Naturphilosophie, in der Wiener allgemeinen Literaturzeitung 1861 n. 23.

Über die philos. Zeitschrift Athenäum Frohschammers, in der Wiener allgemeinen Literaturzeitung 1862 n. 6.

Über Natur und Gnade, in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1862, S. 3—49.

Über Monstranzen, im Augsburger Pastoralblatt 1862 n. 26—28.

Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und in gegenwärtiger Zeit, München 1862.

Die Diözesansynode in ihrem Verfassungsbestande, im Augsburger Pastoralblatt 1862 n. 36—38.

Über E. Furtners: Verhältnis der **Bischofsweihe** zum heiligen Sakrament des Ordo in den kathol. Literaturblättern zur Sion 1862, S. 66—68.

Über J. B. Dalgairns: Die heilige Kommunion, 1862, ebend. S. 130—31.

Über A. Casini: Quid est homo? ed. Scheeben 1862, ebend. S. 169—71.

Über J. B. Löwes: Die Philosophie J. G. Fichtes, in der Wiener allgemeinen Literaturzeitung 1862 n. 28.

Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern im Athenäum 1862, S. 549—89.

Das Kölner Provinzialkonzil von 1860 im Verhältnis zu den wissenschaftlichen Irrtümern und Fragen unserer Zeit, im Augsburger Pastoralblatt 1863 n. 9—12.

Über Ausmalung der Kirchen, im Augsburger Pastoralblatt 1863 n. 38.

Über J. Sigharts: Geschichte der bildenden Künste in Bayern, im Augsburger Pastoralblatt 1863 n. 51.

Die philosophischen Bewegungen der Gegenwart, in der österreichischen Vierteljahrsschrift für kathol. Theologie 1863, S. 27—46.

Die Sprachweise des Theismus und des Pantheismus im Athenäum 1863, S. 66—99.

Über F. A. Scharpfs Übersetzung der wichtigsten Schriften des Nikolaus v. Cusa, im Athenäum 1863, S. 121—31.

Über die Schrift: Anleitung zur Erforschung und Beschreibung der kirchlichen Kunstdenkmäler, im Augsburger Pastoralblatt 1864 n. 53.

Die Gelehrten und das Volk, im Bamberger Pastoralblatt 1865 n. 8—10.

Über K. Werner: Wesen und Begriff der Menschenseele, in der Augsburger Postzeitung 1865, Beilage n. 20.

Über J. Dippel: Philosophie des Carolus Bovillus, in der Augsburger Postzeitung, Beilage 1865 n. 54.

Über Scheebens: Mysterien des Christentums, im Augsburger Pastoralblatt 1866 n. 5.

Die Kontroverse zwischen Kuhn und Schäzler, im Bonner Theol. Literaturblatt 1866 n. 18—22.

Wissenschaft und Auktorität, München 1868.

Über Oswalds Eschatologie, im Münchener Pastoralblatt 1869 n. 5.

Gutachten über die in betreff des Vatikanischen Konzils vom Ministerium Hohenlohe vorgelegten fünf Fragen, 1869, Scheeben, ök. Konzil I S. 159.

Über Arthur Schopenhauer, im Münchener Pastoralblatt 1870 n. 45.

Über V. Thalhofers: Opfer des Alten und des Neuen Bundes, in der Augsburger Postzeitung 1870, Beilage n. 50.

Probabilismus auf apologetischem Gebiete, in der österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1872 S. 273—87.

Über K. Prantls: Geschichte der Ludwig-Maximiliansuniversität in Ingolstadt, Landshut und München, in der Augsburger Postzeitung 1872, Beilage n. 64.

Über Reithmayrs Hermeneutik, in der Wiener allgemeinen Literaturzeitung 1873 n. 48.

Der apologetische Zirkel, in der Wiener Vierteljahrsschrift für katholische Theologie 1873, S. 67—93.

Der natürliche und übernatürliche Offenbarungsglaube, ebend. 1874, S. 73—125.

Über Heinrichs und Scheebens dogmatische Handbücher, im Münchener Pastoralblatt 1874 n. 23.

Der moderne Pessimismus, seine Vertreter und Gegner, in der Literarischen Rundschau 1876 n. 3—16.

Über J. Bachs: Dogmengeschichte des Mittelalters, in den Hist.-polit. Blättern 1877, Bd. 79, S. 41—48.

Über C. Brauns: Begriff der Person, in der Literarischen Rundschau 1877 n. 6.

Über **K. Güttlers: Naturforschung und Bibel,** in den Hist.-polit. Blättern 1877, Bd. 81, S. 68—75.

Über **Oswalds: Erlösungslehre,** in der Literarischen Rundschau 1878 n. 6.

Über **E. v. Hartmanns: Phänomenonologie des sittlichen Bewußtseins,** in der Literarischen Rundschau 1879 n. 4.

Über **Schelling, Baader, Görres,** im Jahresberichte der Görresgesellschaft von 1879.

Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879.

Über **Görres' Grundlage, Gliederung und Zeitfolge der Weltgeschichte,** mit einem Vorwort von M. Strodl, in der Lit. Rundschau 1880 n. 5.

Über **G. Jakobs: Lateinische Reden des sel. Berthold von Regensburg,** in der Augsburger Postztg. 1880 Beil. n. 107.

Über **J. Sprinzls: Theologie der apostolischen Väter,** in der Literarischen Rundschau 1880 n. 11.

Über **Scheeles und Wendts Symbolik,** ebend. 1881 n. 9.

Über **H. Schultz: Die Gottheit Jesu,** ebend. 1881 n. 14.

Über **Fr. Hettingers: Krisis des Christentums,** ebend. 1881 n. 17.

Rede bei der Albertusfeier in Lauingen 1881, im Festberichte über dieselbe, S. 28—33.

Über **Adiaphora,** im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1882.

Über **Altarssakrament,** ebend. 1882.

Über **Fr. Machs: Notwendigkeit der Offenbarung Gottes,** in der Literarischen Rundschau 1883 n. 19.

Ein Streifzug ins liturgische Gebiet, in den Hist.-Pol. Blättern 1883, Bd. 92, S. 906—17.

Über **Gefühl und Gefühlsvermögen,** im Jahresberichte der philos. Sektion der Görresgesellschaft 1884, S. 41—66.

Über **P. Schmalzls: Die Sakramente des Alten Bundes,** in der Literarischen Rundschau 1884 n. 9.

Über **E. G. Steude: Beiträge zur Apologetik,** ebend. 1884 n. 23.

Artikel: Deutinger, im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1884.

Über **Oswalds: Schöpfungslehre,** im Wiener lit. Handweiser 1885 n. 10—11.

Über H. Schells: Wirken des dreieinigen Gottes, in der Lit. Rundschau 1886 n. 7—8.

Über Fr. Morgotts: Der Spender der heiligen Sakramente, ebend. 1886 n. 12.

Über Ant. Fischer: De salute in fidelium, im Wiener liter. Zentralblatt 1886 n. 7.

Epiklese, im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1886.

Fundamentalartikel, ebend. 1886.

Kultformen und Kunstformen, in den Hist.-pol. Blättern 1887, Bd. 100, S. 780—88.

Über Oswalds: Erlösungslehre, 2. Aufl., in der Lit. Rundschau 1888 n. 7.

Die Göttinger Jubiläumsrede, in den Hist.-pol. Blättern 1888, Bd. 101, S. 10—19.

Impanation, im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1889.

Fr. Baader, im Staatslexikon der Görresges., 1. Bd., 1889.

Die philosophischen Anschauungen des Grafen de Maistre, im Jahresbericht der Görresgesellschaft 1890 S. 33.

Über K. Werners: Geschichte der kathol. Theologie seit dem Trienter Konzil, 2. Aufl., in der Lit. Rundschau 1890 n. 3.

Erkenntnislehre, Freiburg 1890, 2 Bde.

Über H. Schells: Dogmatik, Lit. Rundschau 1890 n. 7.

Liturgische Studien, in den Hist.-pol. Blättern 1891, Bd. 107, S. 239—40.

Über van Weddingen: Les bases de l'objectivité de la connaissance, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1891, S. 46—49.

Über E. Schlegels: Das Bewußtsein, ebend. 1891, S. 439—47.

Loci theologici, im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1891.

Über P. Dauschs: Schriftinspiration, in der Lit. Rundschau 1892 n. 3.

Über J. B. Tornatore: De humanae cognitionis modo, origine ac profectu, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1892, S. 85—88.

Über Berendts und Friedländers: Spinozas Erkenntnislehre, ebend. 1892, S. 196—202.

Marheinecke, im Kirchenlexikon, 2. Aufl., 1892.

Über **E. Rolfes: Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt**, in der Lit. Rundschau 1892 n. 12.

Die Wissensfreiheit im Lichte des Vatikanums, in den Hist.-pol. Blättern 1892, Bd. 110, S. 857—66.

Hegel, im Staatslexikon der Görresgesellschaft 1893, 2. Aufl. 1902.

Über **K. Schanz**: Die Lehre von den heiligen Sakramenten, im Lit. Handweiser von Hülskamp 1893 n. 8.

Kant, im Staatslexikon der Görresgesellschaft 1893.

Jos. de Maistre, im Staatslexikon der Görresgesellsch. 1894, 2. Aufl. 1902.

Joh. Adam Müller, im Staatslexikon der Görresgesellschaft 1894, 2. Aufl.

Über **Grimmichs** Lehrbuch der theoretischen Philosophie in der Lit. Rundschau 1894 n. 2.

Über **C. Braigs**: Freiheit der philos. Forschung, in der Lit. Rundschau 1894 n. 9.

Über H. R. Quilliet: De civilis potestatis origine theoria catholica, in der Lit. Rundschau 1894 n. 9.

Über **Fr. Erhardt**: Erkenntnistheorie im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1894, S. 432—40.

Über **Ed. v. Hartmanns**: Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1895, S. 90—92.

Kausalitätsproblem, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1895, S. 265—79.

Über **H. Schwarz**: Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mech. Methode, ebend. 1896, S. 338—42

Thomasius, im Staatslexikon der Görresgesellschaft 1896, S. 715—26.

Über **H. Steude**: Christentum und Naturwissenschaft, in der Lit. Rundschau 1896 n. 12.

Über **Heinrich Gouherz**: Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1897, S. 320—24.

Der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers, im Hist. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1897, S. 322—56, 572—99.
Über die **Kategorienlehre** von E. v. Hartmann im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1897, S. 425—31.
Über **H. Wolffs**: Neue Kritik der reinen Vernunft, ebend. 1898, S. 314—17.
Seinsweise Gottes, nach dem hl. Thomas v. A. im Compte rendu du N. Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg 1897 fasc. philosophie n. 556—67.
Artikel **Transsubstantiation**, im Kirchenlexikon, 2. Aufl.
Die Lehre Schellings von der **Quelle der ewigen Wahrheiten**, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1901, S. 366—73.
Über H. Schell: Religion und Offenbarung, im Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1902, S. 54—60.
Kant über den Streit der Fakultäten in der Allgem. Rundschau von Arnim Kausen, München 1904 n. 10—11.
In das „Kirchliche Handlexikon" von Dr. M. Buchberger, 1904 ff. die Artikel: Apologeten, Apologetik, Apologie, Baur F. Chr., Bergier N. S., Böhme J., Bovillus K., Gallikanismus, Habitus, Fr. A. Lange, H. Lotze, N. Malebranche, Ontologismus, Plato, Positivismus, Fr. J. Schelling.

XII. Krankheit und Tod.

Der verstorbene Bruder stammte von einem ganz gesunden Elternpaare und hatte das Glück, trotzdem er der Erstgeborne war, keineswegs verzärtelt zu werden. Von Kaffee, welcher damals noch in ländlichen Familien eine Seltenheit war und höchstens bei besonderen Festlichkeiten auf den Tisch kam, war keine Rede; eine kräftige Mehlsuppe oder ein Mus oder geröstete Kartoffel waren das gewöhnliche Morgenmenu. Auch mittags und abends bestand die Kost in vegetabilischen Nährmitteln, nur selten im Jahre in Fleisch. Alkoholische Getränke waren im Hause ganz unbekannt; dagegen sprudelte am Brunnen vor dem Hause frisches Quellwasser und Milch wurde mittags und abends zum Nachtisch aufgetragen. Der

Vater war verständig genug, seinen Kindern Milch nach Wunsch zukommen zu lassen. Als in der Ortschaft die Sitte oder besser Unsitte einriß, die Milch zu verkaufen, so war er um keinen Preis zu bewegen, seinen Kindern die Milch zu entziehen; vielmehr äußerte er oftmals, daß die Milchverkäufer Hungerleider seien. Zu diesen Hauptmitteln, welche die Gesundheit des Knaben förderten, kam noch hoch oben auf dem Berge das in einer Einöde gelegene Haus. Wurde morgens die Haustür geöffnet, so begann nach zehn Schritten schon rings um das Haus der grüne Wiesengrund. Da Alois mit sechs Jahren schon dem Vater auf der ³/₄ Stunden entfernten Sennalpe (Alm) unmittelbar über dem Alpsee kleine Dienste leisten mußte, so entwickelte sich in dem Knaben nicht bloß der Natursinn, welcher auch dem gereiften Manne vorzüglich eigen war, sondern die ganze Umgebung wirkte wohltuend auf das körperliche Gedeihen des Jungen. Einmal stand er in hoher Lebensgefahr. Da zwei Kühe, wie es oft beobachtet werden kann, mit ihren Hörnern in hitzigem Duell standen, wollte Alois den Sekundanten machen und mit dem Stecken das Gefecht beenden; ein erregtes Tier sprang auf die Seite, überrannte den Knaben und trat so schwer auf seinen rechten Arm, daß Fleischteile sich loslösten und zeitlebens der Arm die Narbe trug. Diese Schwäche allein war schon Grund, den Rekruten vom Militärdienst frei zu machen.

All diese glücklichen Umstände trugen dazu bei, die körperliche Konstitution des Knaben so zu heben, daß von einer schweren Erkrankung trotz der anstrengenden Studien keine Rede ist, bis das Mannesalter heranrückte. Erst um das Jahr 1860 führte die Unerfahrenheit dahin, daß mein Bruder nach Schluß der aufreibenden Schuljahre ermüdende, wenn auch nicht waghalsige Bergpartien machte, um sich körperlich zu erholen. Die Wirkung war selbstverständlich eine gegenteilige; statt einer Stärkung trat Überreizung der Nerven ein. Wie es gewöhnlich geht, sollte ein Kurort das eingetretene Übel heben, jedoch ohne Erfolg. Der Luftkurort Heiden bei Rorschach war nicht imstande, dem Übel Einhalt

zu tun; im Gegenteil steigerte sich die Nervosität in einem solchen Grade, daß der Leidende, als er den Lehrstuhl der Dogmatik in München (1866) besteigen sollte, eines Stockes benötigte und selbst auf Spaziergängen mit Vorliebe einen Regenschirm zu Hilfe nahm. Erst als Pfarrer Kneipp (Bild 14) zuredete: Essen Sie, was Ihnen schmeckt und studieren Sie nicht soviel, verlor sich der geschwächte Zustand allmählich. Dazu trug auch eine ganz solide, vernünftige Lebensweise wesentlich bei. Mein Bruder trank täglich kaum eine Halbe Bier, am Abend etwa ein Gläschen reizlosen Weines, ging täglich vor- und nachmittags auch bei dem schlechtesten Wetter ins Freie und hatte die Gewohnheit, noch vor neun Uhr abends sich zu Bette zu legen. Der Einfachheit der Lebensweise entsprach auch die Einfachheit der Nahrung.

So erhielt sich Professor Schmid frisch und gesund und arbeitsfähig bis in sein 80. Lebensjahr. Eine Verschlimmerung trat im Jahre 1900 ein, indem katarrhalische Zustände ohne viele Unterbrechungen ein stehendes Übel blieben, man darf sagen bis zum letzten Atemzuge. Im Dezember 1904 befiel den schon altersschwachen Körper ein Schüttelfrost mit Husten und Appetitlosigkeit, so daß der Kranke am 5. Januar 1905 die Sterbsakramente aus der Hand des Herrn Stadtpfarrers Gallinger empfing. Die Natur erholte sich wieder; aber im Mai desselben Jahres reifte der Gedanke, für das Wintersemester 1905/1906 keine Vorlesungen mehr anzukündigen. Auch Influenza wurde 1908 noch siegreich überwunden; aber umso verhängnisvoller wurde das Jahr 1909. Schon im Sommer dieses Jahres wollte ein versteckter Bronchialkatarrh trotz aller Gegenmittel nicht weichen. Am 12. August reiste Geheimrat mit mir nach Immenstadt in die Ferien; allein schon am 26. desselben Monats zog er sich infolge der sehr umschlägigen Gebirgstemperatur eine Verkältung zu, welche mit Appetitlosigkeit verbunden war. „Ich komme nicht mehr lebendig nach München; dann darf ich doch den Weg nicht tot nach Immenstadt zurücklegen“, — bemerkte er einmal. Am 25. September kehrte er in diesem leidenden Zustande

nach München zurück und machte noch seine gewöhnlichen Spaziergänge bis 1. November. An diesem Tag besuchte er mit mir die Grabstätte des im Jahre 1885 gestorbenen Kollegen Dr. Schegg und sagte am Schlusse laut: „Schegg, ich komme bald." Es war ein prophetisches Wort. Er vermochte sich kaum mehr an meiner Hand in seine Wohnung zu schleppen; bei seinem nächsten Ausgang mußte er tot im Sarge die Stiegen herabgetragen werden.

Am 17. November ließ er sich zum zweiten Male providieren und empfing von da an alle Sonn- und Festtage aus meiner Hand in seiner Hauskapelle die heilige Kommunion. Noch vergingen drei Monate ohne äußeren Schmerz, aber in der gedrückten Stimmung: Was wird meine Zukunft sein? Was Gott will, war die Antwort. Da trotz der einsichtsvollsten Behandlung von seiten des Herrn Hofrats Dr. Reschreiter und Geheimrats Dr. v. Bauer und trotz der sorgfältigsten Pflege von seiten der Haushälterin Maria Schuster und der barmherzigen Schwestern der Appetit nicht wiederkehrte, so nahm die Entkräftung vom 3. März an so bedeutend zu, daß aller Trost auf die Sonne des Frühlings zu schwinden begann.

Am Passionssonntag (13. März) las ich in seiner Kapelle die heilige Messe und reichte ihm die heilige Kommunion. Während er früher während der heiligen Messe kniete, war er diesmal schon so schwach, daß er selbst während der Kommunion sitzen blieb. Vormittags kam er noch in mein Zimmer und empfing von mir die benedictio apostolica (päpstlichen Sterbesegen).

Am Montag (14. März) besuchte ihn Herr Kollege Atzberger und fand ihn noch bei voller Geisteskraft. Auch der Arzt konnte nach Untersuchung des Herzens noch die Versicherung geben, es bestehe keine nächste Lebensgefahr.

Ähnlich verlief der Dienstag (15. März). Vormittags spielte ich ihm noch auf dem Harmonium vor, ohne zu ahnen, daß es die letzten Akkorde seien, welche in sein Ohr auf Erden dringen. Noch hatte er an diesem Tage das Glück

und den Trost, von seinem Beichtvater O. S. Fr. Guardian P. Minges besucht zu werden. Beim Mittagstisch fragte er mich, wer seine Leiche nach Immenstadt begleiten werde. Daraus ersieht man, daß er schon mit Todesgedanken sich



14. Pfarrer **Kneipp.**

beschäftigte. Nachmittags setzte er sich bei offenem Fenster an die Sonne und ließ sich von mir nova et vetera (Altes und Neues) erzählen; beim Abendtisch spielte er nur mehr mit der Speise und war sehr kleinlaut. Abends acht Uhr ging er, ohne je Aufregung zu zeigen, in sein Bett und

schlief in der Vornacht, wie die Krankenschwester bezeugte, sehr ruhig.

Am Mittwoch (16. März) stand er, soweit es die Schwäche erlaubte, frisch und munter auf, ließ sich ankleiden und schleppte sich in sein Zimmer auf das Sopha. Als die Haushälterin auf einen Augenblick zurücktrat, um das bereitstehende Frühstück zu holen und wieder in das Zimmer kam, sah sie schon das erblaßte Gesicht und betete dem Sterbenden vor. Ich kam einige Minuten später von der Zelebration der Messe in St. Ludwig zurück und da ich noch Leben annehmen konnte, spendete ich dem Dahinscheidenden die sakramentale Absolution von Zensuren und Sünden. Ein langes und edles Leben hatte ausgehaucht. Eine Herzlähmung hatte mir den noch einzigen und teuersten Bruder entrissen.

Wer will mit Gott rechten? Der Name des Herrn sei gepriesen! Welche Martergestalt die Krankheit aus dem sonst so blühenden Manne geschaffen hat, zeigt das folgende Bild, welches vier Stunden nach dem Tode aufgenommen wurde. (Bild 15).

XIII. Begräbnis.

Nachmittags betete noch an dem offenen Sarge in der Kapelle der Hochwürdigste Herr Erzbischof v. Bettinger und nahm auch am folgenden Freitag in der Friedhofhalle an der Aussegnung der irdischen Überreste des Verstorbenen teil; ebenso Herr Abt Danner von St. Bonifaz. Bei letzterer Feier erwies auch die Universität, an ihrer Spitze der Rector magnificus Dr. Paul, und trotz der Ferien eine größere Anzahl von Professoren verschiedener Fakultäten ihrem ältesten Mitgliede die letzte Ehre. Herr Domkapitular und Stadtpfarrer Gallinger widmete dem Verstorbenen einen längeren, ehrenvollen Nachruf. Ebenso Herr Professor und Dekan Dr. Bardenhewer in folgenden Worten:

Hohe Trauerversammlung!

Die theologische Fakultät der Universität München ist schwer getroffen. Sie steht an der Bahre ihres Seniors. Und in ihrem Senior ist ihr zugleich ihr Vater und Führer entrissen.

Ein halbes Jahrhundert lang ist der Heimgegangene



15. **Der Triumph des Todes.**

Mitglied unserer Fakultät gewesen. Und ein treueres, hingebenderes, opferwilligeres Mitglied hat es nicht gegeben. Sein Auge war fast schon umflort und seine Hände zitterten; aber jedes Zirkular, welches durch die Fakultät ging, mußte er noch lesen, mußte er noch unterschreiben.

Er vertrat als Lehrer die Fächer der dogmatischen und der apologetischen Theologie und stellte Anforderungen an

seine Schüler. Er verlangte eigene Mitarbeit. Alle strebsamen jungen Geister aber wußte er mächtig zu fesseln. Sein Vortrag war ausgezeichnet durch die Fülle des Gehaltes wie durch streng logische Gliederung und streng systematischen Aufbau. Er war geborener Philosoph und saß am Strome der philosophischen Bewegungen der Zeit. Das eigentliche Reich des Geistes, die Metaphysik und die Erkenntnislehre, war sein Lieblingsfeld. Auf diesem Felde schuf er, in stiller, aber unermüdlicher Arbeit, seine gefeiertsten Werke, seine „Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens“, seine große „Erkenntnislehre“, seine „Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie“. Auf diesem Felde hatte sein wohlabgewogenes Urteil geradezu maßgebendes Ansehen. Seine Fachgenossen, auch Männer wie Gutberlet, erklärten sich beruhigt und befriedigt, wenn ein Denker wie Prälat von Schmid ihre Spekulationen und Konstruktionen als stich- und probehaltig anerkannte.

Ein Fürst im Reiche des Geistes, war er zugleich der anspruchsloseste Mensch, der uneigennützigste Helfer, der liebevollste Ratgeber und Wegweiser. Eine sozusagen vollendete Selbstlosigkeit, eine wahrhaft goldene Lauterkeit bildeten den Grundton seines Wesens. Eigene Interessen hat er nicht gekannt. Ehren und Gewinnen ging er aus dem Wege. Abseits der großen Straße fühlte er sich erst recht heimisch. Eine andere Welt erfüllte ihn. Er war beherrscht und getragen von dem Gedanken an die Ewigkeit. Eine rührende Frömmigkeit, genährt und gefestigt durch streng kirchliche Gesinnung, leitete seine Schritte. Stets ruhig und sich selbst gleich, offenen Auges und heiteren Gemütes, klar über seine Ziele und für Anfechtungen seiner Überzeugung völlig unzugänglich, so ging er dahin, ein glücklicher Mensch, schon umflossen von einem Schimmer der Ewigkeit.

In der theologischen Fakultät der Universität München — dieser grüne Kranz soll Bürge sein — wird sein Andenken nimmer sterben. Und er, das sind wir sicher, wird von der besseren Heimat aus seine Hand über seine Fakultät halten!

Vier katholische Studentenkorporationen: Änania, Alemannia, Ottonia, Aktivitas N. S. C. legten Kränze nieder.

Während der folgenden Nacht wurde die Leiche nach Immenstadt überführt und am Samstag (19. März) 11 Uhr unter zahlreicher Beteiligung des Volkes und einer großen Zahl von Geistlichen der geweihten Erde übergeben. Als Offiziator und Trauerredner fungierte Herr Stadtpfarrer Dr. Hablitzel. Von seiten der theologischen Fakultät hatten die vier Herren Kollegen Dr. Atzberger, Dr. Bardenhewer, Dr. Göttsberger und Direktor Dr. Weigl mit Herrn Subregens Dr. Zellinger dem Begräbnis beigewohnt, sowie aus Augsburg der Hochwürdigste Abt Dr. Labhardt. Herr Professor Dr. Atzberger widmete dem Verstorbenen den Scheidegruß der theologischen Fakultät, indem er hervorhob:

Hochansehnliche Trauerversammlung!

»Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere.« „Was du gehört hast von mir durch viele Zeugen, das vertraue zuverlässigen Menschen an, die tauglich sein werden, auch andere zu lehren.“ Mit diesen Worten an seinen Schüler Timotheus (2 Tim. 2, 2) hat der heilige Apostel Paulus das große Grundgesetz ausgesprochen, nach welchem in der Kirche Gottes die ewigen Wahrheiten an alle Menschen aller Zeiten herantreten sollen. Immer sollen Männer sein, Männer, ausgewählt von Gott, tüchtig und geeignet, auch andere zu lehren. In der Schar dieser Männer, die von den Zeiten des Völkerapostels herauf bis zur Gegenwart für die Verkündigung der göttlichen Wahrheit gelebt und gewirkt haben, schauen wir auch mit Recht den päpstlichen Hausprälaten und k. Geheimrat, Universitätsprofessor Dr. Alois v. Schmid.

Er war fürwahr geeignet, andere zu lehren. Sein scharfer Verstand, sein bewunderungswürdiges Gedächtnis, sein eiserner Fleiß, die Kraft seiner Sprache, das Anziehende seines Vor-

trages, sie haben ihn zum gottbegnadigten Lehrer anderer geschaffen. Und damit sein Wort nicht etwa dem widersprechen würde, was der heilige Paulus seinem Schüler Timotheus anvertraut, damit er stets lehrte im Geiste des Völkerapostels, dazu besaß Geheimrat v. Schmid einen felsenfesten Glauben, eine treue Anhänglichkeit an die heilige katholische Kirche, eine innige Liebe und Verehrung gegen ihr sichtbares Oberhaupt, für dessen Rechte und Prärogativen er in Zeiten schwerer Kämpfe und Streitigkeiten mannhaft und standhaft eingetreten ist.

Philosophie und Theologie, Weltweisheit und Gottesgelehrtheit, das waren die zwei großen und tiefen Wissensgebiete, die er staunenswert beherrschte, die er andern lehrte und durch zahlreiche Schriften mächtig förderte.

Philosophie, Weltweisheit — nicht jene, welche sich da anmaßt, alles zu verstehen; nicht jene, welche die Urteile und Aussagen des gesunden Menschenverstandes hinwegleugnen will; nicht jene, welche die Forderungen des Sittengesetzes, die Mahnrufe unseres Gewissens totzuschlagen sucht; nein, jene wahre, echte Weltweisheit, welche in der Vernunft des Menschen gründet, aus dem Leben des Menschen herauswächst und die gesunde Menschennatur in ihrem Handeln bestimmt und bewegt, diese Weisheit war es, welche der Verstorbene wie nicht viele andere verstand. Aber das philosophische Wissen war für Geheimrat v. Schmid nur der Unterbau zum Wissen um den Glauben und aus dem Glauben, welches die Theologie der Menschheit zu vermitteln hat. Und hier hatte der Verstorbene Gelegenheit, Tausende von Zuhörern aus unserm engeren Vaterlande und weit darüber hinaus in die Tiefen der Gotteswissenschaft einzuführen, sie einzuführen, aber nicht bloß in der Wissenschaft der Theologie, sondern auch in das priesterliche Leben, Denken und Fühlen. Echte Gotteswissenschaft ist ja nicht allein theoretisches Wissen, sie muß mehr oder minder die Menschen veredeln, vervollkommnen und ihrem Ziele entgegenführen. Durch sein Wort und seine Schriften, aber auch durch sein Beispiel hat der Ver-

storbene jene Weisheit, die zur Tugend führt, den vielen Hörern und Schülern eingeflößt.

Wahrhaftig, Prälat v. Schmid war groß als Lehrer und groß als Gelehrter in jenen Wissenszweigen, welche immer das menschliche Leben am meisten beeinflussen, jener Wissenszweige, welche, falsch angewandt, Verderben bringen, richtig betrieben die Menschen zu ihrem Ziele und ewigen Heile führen. An dem Heimgegangenen ist darum wohl wahr geworden das Wort des Propheten im Alten Bunde (Dan. 12, 3): »Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates.« „Die, so weise gewesen, werden leuchten wie der Glanz der Himmelsfeste, und die, so zur Gerechtigkeit viele angeleitet, wie Sterne in ewige Zeiten.“ Gewiß, leuchten wird Geheimrat v. Schmid für und für, leuchten wird er den vielen Priestern, die zu seinen Füßen gesessen, leuchten wird er dem ganzen christlichen Volke; denn was er gelehrt und seinen Hörern mitgegeben, das wird hinausgetragen in die katholische Welt. Alle nehmen teil an dem, was ein solcher Mann gewirkt in Wort und Schrift. Leuchten wird v. Schmid ganz besonders uns, die wir sein Erbe übernommen, die wir als seine Nachfolger heute gelten; wir werden ihn stets betrachten als den Stern, dessen Führung wir uns anvertrauen wollen. Leuchten wird der Verstorbene endlich, das hoffen wir zuversichtlich, jenseits im Himmel im Glorienschein ewiger Verklärung. — Er hat hier auf Erden schon das Recht und die Kraft der menschlichen Vernunft verteidigt gegen solche, die da sagen, wir verständen nichts, als das eine Körperlich-Sinnliche; er hat gezeigt, daß der Mensch die Kraft besitzt, hineinzudringen in das Wesen, in die letzten Ursachen der Dinge, hinaufzusteigen zur höchsten Ursache der Welt, zu Gott; daß es das letzte Ziel alles Forschens und alles Wissens ist, die Menschen hinzuführen zu ihm, dem letzten Urquell alles Seins. Schon nahzu zwei Dezennien, bevor Pius X. der Welt dargetan, daß sie

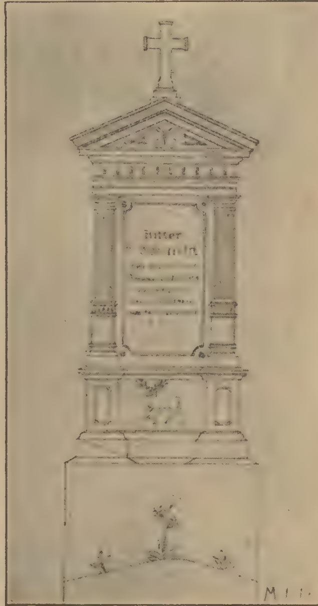
nicht bloß auf den engen Gesichtskreis des Körperlich-Sinnlichen eingeschränkt bleibe, daß der menschliche Verstand vielmehr eindringen könne in die letzten Ursachen und in das Wesen der Dinge — es geschah das in dem berühmten Rundschreiben Pascendi vom 8. September 1907 — hat Geheimrat v. Schmid in einer groß angelegten „Erkenntnislehre" (Freiburg, Herder, 1890) dieselbe große Wahrheit den Leugnern dieser menschlichen Erkenntniskraft gegenüber dargetan. Wie Prälat v. Schmid das Licht der menschlichen Vernunft verteidigte, so hat er auch für das Licht des Glaubens gekämpft und den Glauben zu begründen und zu entwickeln gestrebt. Deshalb hoffen wir, daß er in reineren Höhen auch das Licht der Verklärung bereits empfangen hat, daß er dieses Licht in alle Ewigkeit genießen und verklärt auf uns herabblicken wird, die wir an seiner Grabesstätte stehen.

Zwei Tage vor seinem Tode habe ich noch das Glück gehabt, den Verstorbenen zu sehen und zu sprechen. „Ich bin auf alles vorbereitet und auf alles gefaßt," sagte er zu mir. „Die einen festen Glauben und ein starkes Gottvertrauen haben, können jederzeit auf alles gefaßt sein," erwiderte ich. „Ja, das ist wahr," so lauteten die letzten Worte, die ich von ihm vernahm, und ein himmlisches Lächeln umgab seine Lippen. Gewiß, es ist wahr: Jene, welche den Glauben des Verstorbenen besessen, seinen Wandel, sein priesterliches Leben geführt haben, sie verlieren niemals das Vertrauen und brauchen es nicht zu verlieren. Sie können dem Tode mutig entgegensehen, weil sie wissen, daß der Tod für sie nur der Übergang ist zu einem seligen Leben.

Als Vertreter der theologischen Fakultät der Kgl. Universität München, deren weitaus meisten jetzigen Lehrer einst Schüler des Verstorbenen gewesen, von der heute fünf Mitglieder an seinem Grabe stehen, als Nachfolger in seinem Hauptfache innerhalb der genannten Fakultät habe ich mir gestattet, diese Worte an die anwesende Trauerversammlung zu richten und lege ich zugleich diesen Kranz hier nieder. Der Verstorbene ruhe in ewigem Frieden!

Viele Geistliche wurden am Samstag durch die Feier des Josephsfestes von der Beteiligung am Begräbnis abgehalten. Am darauffolgenden Montag (21. März) fand der Seelengottesdienst statt und mehrte sich die Zahl der Verehrer und der ehemaligen Schüler, welche in dankenswerter Weise dem Gottesdienste beiwohnten und das heilige Opfer darbrachten.

Wie groß die Verehrung gegen den Verstorbenen war, zeigen über 200 Beileidsschreiben, welche mir zukamen, darunter von Eminenz dem Kardinal Katschthaler in Salzburg und den Hochwürdigsten Herren Bischöfen von Augsburg, Regensburg, Rottenburg, Staatsminister von Wehner usf.



16. **Unter der Erde.**

Ein einfaches Grabdenkmal aus schwedischem Syenit und rötlichem Granit deckt die irdischen Reste des Verblichenen und ruft ihm zu: „Ruhe im Frieden“ (Bild 16). Der Schmetterling im Giebelfelde erscheint schon auf vorchristlichen Abbildungen des Todes und der Psyche als ein Symbol der Auferstehung, weil er in eigener Kraft aus der Puppe sich entwickelt und in Farbenpracht zu neuem Leben sich erschwingt. In der altchristlichen Symbolik fehlt der Schmetterling, wird aber seit den Zeiten des Humanismus beliebtes Symbol der Auferstehung und wegen seines kurzen Lebens des Todes. Von dem Hirsche hebt der Psalmist 41, 2 hervor: Gleichwie ein Hirsch nach Wasserquellen verlangt, also verlanget meine

Seele nach dir, o Gott! Der Hirsch ist also ein Bild der dahinscheidenden Seele, welche nach den Quellen lebendigen Wassers (Off. 7, 17) sich sehnt. Auch die Kirche hat diesen Vers unter die Gebete für Verstorbene aufgenommen.



17. **Gedenktafel in der Friedhofkapelle zu Immenstadt.**

Zu weiterem Andenken an Geheimrat v. Schmid ist mit Genehmigung des Generalkonservatoriums auch eine Gedenktafel im Innern der nahestehenden Friedhofkapelle angebracht. (Bild 17.)

XIV. Verlassenschaft.

Geheimrat Schmid war nicht arm; aber auch kein Krösus. Den allergrößten Teil seiner Verlassenschaft (45 000 Mk.) hat er durch Legate wissenschaftlichen und charitativen Zwecken zugewendet. Die Bibliothek mit 3—4000 Bänden schrieb er dem Georgianum zu. In sämtliche Bände wurde eingeklebt:

Ex Geheimrat Libris
Dr. Alois Ritter v. Schmid
gest. den 16. März 1910 zu München.



Ex libris.





Zweiter Abschnitt.

Kleinere Schriften.

I. Übersichtliche Geschichte des Altars zur Orientierung bei Neubauten. 1860.

Von Prof. Dr. Alois Schmid.

Der Altar ist die Seele des katholischen Gotteshauses. Er ist die Stätte des sich fort und fort erneuernden gottmenschlichen Opfers Christi; er ist die Stätte des Opfers der Gläubigen, in deren Namen der Priester zugleich fungiert. Er ist die Stätte, wo für und für der Bund geschlossen wird zwischen Himmel und Erde, wo das Evangelium des Heiles seine freudige Erfüllung erreicht. Kein Wunder, daß die kirchliche Kunst von jeher eine ihrer ersten Aufgaben darin erschaute, diese zentrale Stätte auf eine ihrem Begriffe entsprechende Weise auszustatten! Und was von jeher galt, das gilt auch heute noch. Entweder gilt es, Altäre auf würdige Weise zu restaurieren oder es gilt, solche neu aufzubauen. In ersterer Beziehung dürfte als oberste Regel in Kraft stehen, „so wenig wie möglich und so unwahrnehmbar wie möglich zu restaurieren" oder dem geschichtlichen Charakter eines Werkes wenigstens so treu wie möglich zu bleiben.[1]) In zweiter Beziehung entsteht die Frage: nach welcher Stilform soll ein neuer Altar gebaut werden? Gewiß eine auch für die praktischen Seelsorger

[1]) Über Restaurationen vgl. A. Reichenspergers Fingerzeige auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst 1854 S. 29—39.

zuweilen höchst belangreiche Frage. Wenn die architektonischen Stile, wie man vielfach dafür zu halten scheint, mit den verschiedenen Altarstilen schlechthin zusammenfallen würden, dann wäre die gestellte Frage unschwer zu beantworten. Dann würde man einfach das Gesetz aufstellen müssen: der architektonische Stil eines Kirchenbaukörpers bestimmt auch den Altarstil, also fordert eine Basilika, eine romanische, gotische, eine in den Formen der Renaissance erbaute Kirche, auch Altäre des nämlichen Stiles. Diese Antwort wäre richtig, aber nicht erschöpfend. Sie wäre richtig, weil der architektonische Stil eines Kirchengebäudes sich auch in den Werken der kirchlichen Bildhauerei, vom Altare bis zu der Kirchentür, von der Kanzel bis zum Taufsteine, von der reichdekorierten Monstranze bis zum einfachen Meßkännchen zum Ausdrucke bringen muß, ja selbst in den die Kirche ausschmückenden Erzeugnissen der eigentlichen Bildnerei und Malerei, wenigstens in deren ornamentalen Einfassungen und Zutaten. Gerade dadurch gibt sich die Architektur als das gemeinsame Band der beiden andern Schwesterkünste, als das sie Zusammenhaltende und Tragende zu erkennen. Wie übel steht es nicht an, wenn man einer im Zopfstil erbauten Kirche gotische Einrichtungen, Gerätschaften usw. oktroieren will? Hieße das nicht, am unrechten Orte von der herrschenden Begeisterung für mittelalterliche Kunst angewandelt werden? Sit quidvis simplex dumtaxat et unum. Vielfach hat man begonnen, in Kirchen, die dem Renaissancestil ihr Dasein verdanken, neue Altäre aufzustellen in den Formen des romanischen (fälschlich sogenannten byzantinischen) Stiles oder noch lieber in den Formen eines freigehaltenen Übergangsstiles mit seinen Paßbildungen, Ziergiebeln usw., einfach deswegen, weil der römisch-klassische und der romanische Stil die Rundbogenform miteinander gemeinsam haben, obwohl sie sonst charakteristisch verschieden sind. Eine solche Stilmischung mag immerhin erträglich sein, mustergültig ist sie nicht. So dürfte die obige Antwort richtig sein: der architektonische Stil eines Kirchengebäudes

soll auch den daselbst angebrachten Erzeugnissen der verwandten Schwesterkünste seine Signatur aufdrücken. Erschöpfend aber wäre jene Antwort nicht zu nennen, weil die Architektur nicht die allein maßgebende Kunst ist, welcher die Selbständigkeit der beiden andern bildenden Künste zum Opfer fallen müßte. Jeder Organismus hat seinen besondern Typus je nach Beschaffenheit und Anordnung seiner Glieder, jeder hat seine besondern zeitlichen Entwicklungsformen je nach der unvollkommenern und vollkommenern Ausbildung dieser seiner Glieder oder organischen Grundelemente. So hat jede Kunst, ja jede besondere Art von Kunstwerk ihren besondern Typus (Grundstil), ihre besondern zeitlichen Entwicklungsformen (Stile). Es ist also der architektonische Stil auch unterschieden vom plastischen, der religiöse vom profanen, der Palaststil vom einfachen Hausstil, der Profilstil von dem en face, der musivische von dem al fresco, der musikalische vom poetischen, der einfache Choralstil vom Figuralstil, der Hymnenstil vom prosaischen; eben so verschieden sind auch ihre beiderseitigen zeitlichen Entwicklungsformen.

Derjenige Grundstil also, welcher für das Kirchengebäude das eigentlich Charakteristische ist, diejenigen Stile, welche die verschiedenen zeitlichen Entwicklungsperioden desselben bezeichnen, sind eben darum nicht charakteristisch für den Altar und dessen zeitliche Bildungsformen; dieses ergibt sich als Folgerung. Manche unserer neuromanischen nnd neugotischen Altäre haben mit den mittelalterlichen Altären nur die allgemeinen architektonischen Formen gemeinsam, obwohl ihnen die charakteristischen Eigentümlichkeiten dieser letztern schlechterdings nicht zukommen. Der Typus (Grundstil) des Altars wird bestimmt durch die Beschaffenheit und die Anordnung seiner Glieder: der confessio oder des Sepulchrums und des Altartisches, des Altartisches als der Opferstätte und der Sakramentsstätte, des Altartisches und des Altarschmuckes (Kreuz, Leuchter, Blumen und Bilder).

Je nach der verschiedenen Herausbildung dieser einzelnen Glieder ergeben sich für die verschiedenen Entwicklungsperioden des kirchlichen Altares auch verschiedene Altarstile. Deren können wir folgende unterscheiden: 1) den des Ciborienaltares, 2) den des Altars mit ausgesetzten Reliquenschreinen, 3) den des einfachen Bilderaltares mit oder ohne Flügeltüren, 4) den des kolossalen Bilder- und zugleich Tabernakelaltares; davon könnte man endlich 5) den bloßen Tabernakelaltar unterscheiden, obwohl er erst eine geschichtliche Existenz in der Zukunft erringen müßte. Da nun jede dieser besondern Stilarten des Altares sich in den verschiedensten architektonischen Stilformen — in der antiken, romanischen, gotischen — teils historisch schon zur Darstellung gebracht hat, teils ohne Verstoß und Härte sich darin zur Darstellung bringen läßt, um Kirchen- und Altarbau in vollendeten Einklang zu setzen, so ergibt sich bei jedem in Angriff zu nehmenden Altarbaue ein übergroßer Reichtum praktischer Motive. Suchen wir diese für genannten Zweck, also mit Beiseitelassung des archäologisch-kritischen Apparates, am Faden der Geschichte näher herauszustellen![1])

1. Der Ciborienaltar.

Der Grundcharakter des Ciborienaltarstiles besteht erstlich darin, den Altartisch oder die Opferstätte über der

[1]) Zur Versinnlichung mögen etwa verglichen werden: G. Jakob, die Kunst im Dienste der Kirche 1857 Tafel V—VIII, Reichenspergers Fingerzeige Tafel VI—X; für den vorwürfigen speziellen Zweck müssen besonders jedem, dem es um eine genauere diesbezügliche Orientierung sowohl durch veranschaulichende Mittel, als belehrende Erörterungen zu tun ist, die hochverdienstvollen „Studien über die Geschichte des christlichen Altares von Fr. Laib und Dr. Fr. Jos. Schwarz, leitenden Mitgliedern des Rottenburger Diözesan-Vereins für christliche Kunst“ (zugleich Redaktoren des bekannten Kirchenschmuckes) mit 16 lithogr. Bildertafeln und einem Farbendruck, Stuttgart 1857, empfohlen werden. Besonders in die Geschichte des vor- und frühmittelalterlichen Altarbaues hat diese Schrift manches neue Licht gebracht.

confessio zu erbauen, die gottmenschliche Opferstätte sodann mit der sakramentalen Wohnung des Gottmenschen organisch zu verbinden und zwar letztere hüttenförmig um und über



18. **Ciborium mit Ambo in S. Lorenzo zu Rom. 1148.**

die ganze Opferstätte des Altartisches herzulegen, als ein von Säulen getragenes Ciborium — ein Name, der später auf den Speisekelch überging — und endlich den Altarschmuck

(Kreuz, Leuchter, Lampen, Blumen) nur vor oder über dem Ciborium anzubringen, nicht innerhalb desselben (Bild 18).

In den Katakomben dienten die mit Platten verschlossenen und mit der Schildbogenwölbung überspannten Märtyrergräber oder die sogenannten Arkosolien zugleich als Altäre. Das in Stein gehauene, nach oben hin mit einer Deckplatte geschlossene Grab bildete hier den Altartisch; hinter demselben stand die bemalte Rückwand, über demselben der ebenfalls bemalte Bogen, der Priester konnte also das Opfer nur in einer vom Volke abgekehrten Stellung feiern. All dieses erlitt eine Änderung nach den Zeiten der Verfolgung. Die unterirdischen Gruftkammern (Cubicula) wurden zu überirdischen Basiliken, das Arkosolium zum Ciborienaltar. Letzterer blieb zwar steinern,[1] wurde aber ein Freibau, die bemalte Rückwand verschwand, die auf den Seitenwänden lagernde obere Bogenwölbung wurde zum säulengestützten Ciborium. Da dieses Ciborium nach allen 4 Seiten hin offen und wandfrei stand, so konnte der Priester in einer dem Volke zugekehrten Stellung das heilige Opfer feiern — ein bis ins Mittelalter hinein beibehaltener Ritus.[2]

Die confessio oder das Märtyrergrab blieb im

---

[1]) Wann die ursprünglichen Holzaltäre durch steinerne ersetzt worden seien, ist eine bekannte archäologische Streitfrage. Laib und Schwarz, sich stützend auf die von Bartolini als echt anerkannten Akten des Evaristus (Gesch. des Altars S. IV.) suchen gegen Binterim (Denkw. IV., 1. S. 102—104) nachzuweisen, daß nicht erst Papst Sylvester im vierten Jahrhundert, sondern schon Papst Evaristus Anfang des zweiten Jahrhunderts die Verordnung erlassen habe, daß nur steinerne Altäre geweiht werden sollen. Die Zeit der Verfolgung über, ja bis ins Mittelalter hinein, blieben aber hölzerne Altäre, besonders in Form von Tragaltären, jedenfalls noch in Übung.

[2]) übrigens ist dieses noch vielfach unerforscht: vergl. Laib und Schwarz, Gesch. des Altars S. 49, 51 (gegen Kreuser) und Kreuser, der christliche Kirchenbau. 2. Auflage. 1860 I., 103.

Ciboriumsaltar unter der Opfertisch-Platte, wie ehemals im Arkosolium dieses der Fall gewesen war; nur traten verschiedene Modifikationen ein. Bald wurde nämlich die Konfession in einer besondern Krypta unter dem Altartische verborgen, bald auf gleichem Boden mit dem Langhause der Kirche unter demselben aufgestellt, so daß man zu ihr so tief hinabsteigen mußte, als der Chor erhöht war über das Langhaus oder sie wurde endlich in den Altartisch selber eingeschlossen. — Letzteres wurde in spätern Jahrhunderten um so mehr herrschende Sitte, seitdem man nach dem Erlöschen des Heidentums und des — Martyrtums angefangen hatte, statt ganzer heiliger Leiber nur Einzelnreliquien derselben unter dem Altartische zu verschließen.[1])

Die Platte des Altartisches (mensa) lag infolge dessen entweder unmittelbar auf Säulen oder auf einem Märtyrersarkophage oder auf beiden zusammen. Der Altartisch mit Säulen war entweder frei von allen Seiten oder mit Wandungen verschlossen; massiv war er nie. Die Wandungen, falls er mit solchen versehen war, bestanden entweder aus Gold- oder Silberplatten, vergoldeten Erzplatten, oder aus Marmorplatten oder aus golddurchwirkten Seidenstoffen; letztere entweder straff ausgespannt oder als Ziehvorhänge. Diese Wandungen hatten mit ihrem bildnerischen Schmucke nicht zur Stützung, nur zur Bekleidung des Altartisches zu dienen, sind übrigens in dieser ihrer Eigenschaft als Frontalien, Antependien nicht zu verwechseln mit den Altartüchern (mappae, linteamina).

Über dem Altartische schwebte an der Ciboriumsdecke

---

[1]) übrigens ist dieses ein Grund, wenn auch der Altarvermehrung, so doch nicht der Mehrheit von Altären. Seit der Zeit des Kirchenfriedens, d. h. vom 4. Jahrhundert an, findet sich in größern Basiliken schon eine Mehrheit von Altären, die „Lehre von dem einen Altare ist also ein neuerer Traum" Kreuser, Kirchenbau I, 129; Binterim, Denkw. IV., 1. S. 96—102 (gegen diejenigen, welche erst seit dem 8. Jahrhundert eine Mehrzahl von Altären zugeben wollten).

aufgehängt die das heilige Sakrament aufbewahrende Suspension[1]) in Form einer Taube, später auch in Form eines kleines Turmes (turricula). Dieses Türmchen — eine Antizipation der spätern turmartigen Monstranzen, Sakramenthäuschen oder Tabernakel, nur en miniature — stieg teils zylinderförmig an, teils polygon; bald trat es auch ohne Spitzdach auf, d. h. als bloße Pyxis. Als Aufhängeort der die heilige Speise einschließenden Taube oder des Türmchens (Bild 19), oder der Pyxis und zugleich als Schirmdach der heiligen Opferstätte erscheint — das gehäuseartige Ciborium (κιβώριον, Ciborium). Es bildet die Wohnung des sakramental gegenwärtigen Gottmenschen und zugleich den Umschluß und die schirmende Umfassung des gottmenschlichen Opferaltares. Über Säulen griechisch-römischer Ordnung, in Viereckform gestellt, legt



19. **Hängende Pyxis in Sens. 13. Jahrh.**

[1]) Damit soll aber nicht bestritten werden, daß die vieldeutigen „Pastophorien" nicht auch besondere Behältnisse, Wandschränke (Wandtabernakel!) oder gar einen Teil der Sakristeien bezeichneten. Vergl. Binterim am a. O., Lüft, Liturgik II., 681 bis 683, Krüll, christliche Altertumskunde II., 32.

sich der geradlinige Architrav mit Fries und Kranzgesimse; darüber erhebt sich vielfach eine umlaufende Säulengalerie mit Gebälk und dem krönenden Dreiecksgiebel. Das ist die „Altarhütte“ oder das Ciborium nach den architektonischen Formen des Basilikenstiles. Die vier Seiten des Ciboriums wurden durch die sogenannten Tetravelen, d. h. durch vier an den Säulen befestigte, auf- und zuziehbare Vorhänge (vela) verhüllt. Nach der Katechumenenmesse, außerhalb des Altares gehalten, wurden die Tetravelen aufgezogen, d. h. die heilige Stätte den Blicken der zurückgebliebenen Gläubigen enthüllt. Öfters während der „Gläubigenmesse“ und besonders während der Wandlung wurden sie wieder geschlossen; daher die Notwendigkeit des Klingelns. Das Geheimnis des Altares sollte eben durch das Ciborium und die Tetravelen als ein Geheimnis dargestellt werden, das von allem physischen und geistigem Erdenstaube sicher zu stellen sei. Durch eine besondere Art von ästethischer „Arkandisziplin“ sollte das mysterium tremendum nicht bloß vor den Ungläubigen, Unwürdigen (in den niedern Bußgraden stehenden) und Nochnichteingeweihten, sondern selbst vor den Gläubigen, die noch nicht im Lande des vollendeten Schauens, erst im Lande des antizipierten teilweisen Schauens oder des Glaubens weilen, verhüllt und verborgen werden. Diese Grundanschauung ist wohl die ideelle Wurzel des ursprünglichen Ciborienaltars und seiner Tetravelen. Solange das Heidentum noch eine herrschende Macht war, welcher gegenüber man das Geheimnis des Christentums nicht profanieren wollte, solange die zarte Ehrfurcht vor diesem Geheimnisse das Tonangebende blieb, solange behauptete jener Altarstil seine Herrschaft. Jene Grundanschauung machte aber im Fortschritte der Zeiten einer andern Raum, nämlich die erschienene Herrlichkeit des menschgewordenen Gottes und den Sieg seines Reiches den Menschen zur Offenbarung zu bringen. Dachte die altchristliche Zeit daran, das Heilige vor dem Unheiligen zu retten, so dachte das Mittelalter daran,

das Unheilige durch das Heilige zu bewältigen und systematisch zu bezwingen. Daher der christlich-majestätische, himmelanstrebende Charakter der mittelalterlichen Schöpfungen. Infolge dieser veränderten Grundanschauung und Grundbestrebung verschwanden nun allmälich Ciborien und Tetravelen unter verschiedenen Stilschwankungen und in umgekehrter Progression damit entstanden Altäre mit ausgesetzten Reliquienschreinen und Bilderaltäre, um die Fülle des Opfers Christi im Bekenntnis- und Opfersiege seiner Heiligen hiermit lebendig vor Augen zu stellen und durch alle Mittel der Kunst zu verherrlichen. Auch der Leib des Herrn wurde infolge dieser neuerwachten Tendenz als ein offenbarwordenes Geheimnis behandelt, d. h. öffentlich ausgesetzt und gezeigt; so entstanden, besonders seit der Einführung des Fronleichnamsfestes in steigendem Maße verbreitet, die Monstranzen (von monstrare). Daraus erklärt es sich, daß zwar bis ins 16. Jahrhundert herab noch Ciborienaltäre errichtet wurden nach den architektonischen Formen aller damals herrschenden Zeitstile, aber in steter Abnahme begriffen, um einer entgegengesetzten Anschauung und Kunstgestaltung mehr und mehr Raum zu lassen. Die romanischen Ciborien haben das Horizontalgebälke durchbrochen; den Ecksäulen legen sie Rundbogen auf, meistens mit Kreuzgewölbe und Schrägdach. Die umlaufenden Galerien werden oft beibehalten, teilweise sogar aus dem Viereck ins Achteck übergeführt mit achtseitigem Dache, Laterne und Kreuz darüber, wie z. B. in St. Giorgio in Velabro zu Rom;[1]) offenbar eine Übertragung des romanischen Polygonkuppelsystems auf das Ciborium. Die gotischen Ciborien erheben sich in Spitzbögen oder auch in gekuppelten Rundbögen, darüber mit Wimpergen, die von Rosetten mit dem verschiedensten Paß- und Sprossenwerke durchbrochen sind. Sie schließen ab mit einem Spitzdache von mehr oder minder scharfen Stichkappen; an der Dachseite steigen Strebepfeiler auf mit scharfen

[1]) Laib und Schwarz, Geschichte des Altars, XI. n. 4.

Fialen.[1]) Diese kunstreichern Konstruktionen werden oft durch viel einfachere ersetzt, namentlich durch horizontalabschließende. Auch mit Vorhängen scheinen die meisten romanischen und gotischen Ciborien noch versehen gewesen zu sein und selbst an den Nebenaltären, wie die zurückgebliebenen Eisenstangen zu verraten scheinen.

Der Übergang der altchristlichen Grundanschauung in die mittelalterliche gibt sich insbesondere auch zu erkennen in der verschiedenen Stellung des Altarschmuckes. Der altchristliche Altartisch samt dem Ciboriums-Überbaue, nach außenhin durch die prachtvollen Tetravelen abgeschlossen, sollte nur gottmenschliche Opfer- und Sakramentsstätte sein. Um das Geheimnis dieser Stätte heilig und unverletzt zu halten, wurde alle schmückende Zier nur von Außenher angebracht als Nimbus und Glorienschein so zu sagen des im Innern verborgen opfernden, thronenden und wohnenden Gottmenschen. Wirklich eine tiefsinnige Kunstsymbolik, kaum mehr geahnt in neuern Tagen! Das Altarkreuz, in den Arkosolien vielfach an die Rückwand gemalt, wurde bei dem Verschwinden dieser Rückwand dem Ciboriumsdache in der Regel als bekrönende Spitze aufgesetzt; zu ihm, als dem neuen Zeichen des Heiles, schaute die ganze Gemeinde betend auf.[2]) Vor und über dem Ciborium waren teils in stehender, teils in hängender Form meistens kunstreich gearbeitete Lampen und Leuchter und natürliche Blumen angebracht, welche mit dem sich weithin ergießenden Lichtscheine, dem metallenen und lebendigen Farbenglanze das neue Lichtleben verkündeten, das aus dem dunkeln Geheimnisse der innern Stätte aufsproßt.

---

[1]) Selbst in Rom kommen solche gotisierende Ciborienaltäre vor; vergl. z. B. Ciampini vetera monumenta I. tab. XLIV. n. 2—3 (aus dem 12.—13. Jahrhundert nach Ciampini), III. tab. XX.

[2]) Ob vor dem 3. Jahrhundert schon ein Christusbild in symbolischer oder historischer Gestalt an dem Kreuze angebracht war und seit wann das Bild des Gekreuzigten insbesondere — dieses sind bekanntlich Streitfragen.

War im Fortschritte der Zeiten nun von dieser Stätte das verhüllende Ciborium samt dem Tetravelenschleier hinweggenommen worden, so konnten jene schmückenden, symbolisch-tiefbedeutsamen Beigaben der heiligen Stätte näher gerückt werden, d. h. auf den neuerstehenden Hinterbau des Altartisches oder auf den Aufsatz desselben oder endlich unmittelbar auf ihn selber gelegt und gestellt werden.

2. Altäre mit ausgesetzten Reliquienschreinen.

Diese der romanischen und gotischen Periode angehörigen Altäre, neben den alten Ciboriumsaltären in Aufnahme gebracht und bis ins 14. Jahrhundert hinauf forterhalten, bilden eine merkwürdige Episode in der Geschichte des christlichen Altarbaues. Aus der schon früher in Übung gekommenen Sitte, die Reliquien der Heiligen zur öffentlichen Verehrung auszusetzen, entwickelte sich die weitere Sitte, die Reliquien nicht bloß wie bisher unter dem Altartische anzubringen, sondern sie in prachtvoll gefertigten Schreinen auch hinter dem Altartische in erhabener Stellung zur öffentlichen Verehrung auszusetzen. Infolge davon mußte von den an Eisenstangen befestigten Velumssäulen die Ciboriumsdecke abgehoben werden, damit die hinter dem Altare aufsteigenden Reliquienschreine mit ihren kunstvollen Bekrönungen den Blicken der Gläubigen nicht verhüllt würden. Endlich gingen auch die Tetravelen in bloße Seitenvorhänge über rechts und links des Altares, nachdem die alte Arkandisziplin aufgehört hatte. So bildete sich eine teilweise verschiedene Anordnung der Altarbestandteile. Altartisch, Reliquienschreine und Altarschmuck kamen in eine veränderte Stellung zueinander, während die Suspension in Gestalt einer Taube, eines Türmchens oder einer Pyxis über dem Altartische nach wie vor verblieb, die verschwundene Ciboriumsdecke durch einen zeugstoffigen Baldachin und die vier Vorhänge der Tetravelen durch bloße zwei Seitenvorhänge ersetzt wurden. Darin besteht der Grundcharakter dieses neuen Altarstiles. Wie aus dem Opfer Christi, für und für gefeiert auf dem heiligen

Tische, das Opferverdienst der Martyrer und Heiligen als Frucht und Krone herauswächst, so erhebt sich hinter dem Vordergrunde der Opferstätte, allen sichtbar, der Reliquienschrein als plastische Krone derselben. Dabei wird aber das Ciboriums- und Tetravelensystem in Gestalt von Surrogaten immer noch aufrecht erhalten, obwohl nicht mehr im ungeschmälerten Sinne von ehedem. Die Symbolik dieses Altarstiles läßt daher einen Konflikt zweier entgegengesetzten Anschauungen durchscheinen, die eine alte und eine neue Zeit des kirchlichen Geistes bezeichnen und im altchristlichsten Ciboriumsaltar einerseits und im mittelalterlichen Hochbauten- und Bilderaltar andererseits ihren entgegengesetzten Ausdruck gefunden haben.

Der herrschend gewordenen Sitte, die Reliquien der Heiligen auszusetzen und diesem Zwecke entsprechend auch die Altäre umzubilden, gaben Papst Leo IV. und ein zu Rheims abgehaltenes Konzil dadurch eine Sanktion, daß sie verordneten, es dürfe nichts über den Altar zu stehen kommen, als die Pyxis mit dem Fronleichnam, der Reliquienbehälter und etwa noch die vier Evangelien.[1]) Diese Reliquienbehälter waren meistens Schreine in Gestalt romanischer und später in Gestalt gotischer Dome, im oblongen Viereck gehalten mit mehr oder minder schlank ansteigendem Dache. Bestehend aus kostbaren Metallen oder aus Holz mit Metallplattenbelegung enthielten sie auf ihrer Außenseite die herrlichsten Skulpturen teils in Metall, teils in Elfenbein, Email, Glasmosaik. Vielfach erhoben sich über ihnen als Umschirmungen und Gehäuse derselben noch kunstreichere Konstruktionen in Form romanischer und gotischer Dome, oft entlastet von ihren Füllmauern, mit luftigem Säulen-, Bogen-, Giebel- oder Strebewerke, zuweilen sogar in mehrere Schiffe abgeteilt, je nach der Zahl der Schreine. Diese Schreine finden sich teils

---

[1]) Diese beiden Verordnungen finden sich bei Mansi coll. conc. XIV., 891 und in der Burchhard'schen Sammlung lib. III. c. 97.

auf den Altartisch hingerückt, wenn auch meistens mit besonderm Untersatze, teils durch eine niedrige Wand von ihm abgegrenzt oder gar durch einen Gang. Die abgrenzende Wand, falls eine solche angebracht war, bildete die Rückwand, Rücktafel (Retable) oder das Oberfrontale des Altartisches, als Aufsatz desselben nach rückwärts hin. Teils bestand sie aus Stein oder aus edlen Metallen, oft mit bildnerischen Darstellungen des Lebens Christi und seiner Heiligen in Rund- oder Spitzbogennischen, teils aus Holz mit Malereien, teils aus Seide mit ornamentalen oder figürlichen Stickereien. So erscheinen diese Oberfrontalien schon als Bilderaufsätze des Altartisches im Kleinen — nur noch Ein Schritt! und aus diesem Keime waren förmliche Bilderaltäre erwachsen. Gleich den Oberfrontalien der Altartische bestanden auch die Frontalien oder Antependien derselben aus Stein, Metall, Holz mit kunstreichen Bildnereien und Malereien oder aus Zeugstoffen verschiedener Farbe je nach Verschiedenheit der kirchlichen Zeiten und Feste. Infolge all dieser Umgestaltungen war der Altartisch nur von der vordern Seite her zugänglich geblieben; von dieser Seite her wie ehemals in den Katakomben mußte der opfernde Priester von nun an dem Altare sich nähern und die frühere liturgische Sitte, in einer dem Volke zugekehrten Stellung das heilige Opfer zu feiern, mußte einer entgegengesetzten weichen.

Die alte Ciboriumsdecke über dem Altartische war diesem neuen Stile zufolge weggefallen; die ehemaligen Ciboriumssäulen behielten jetzt den bloßen Charakter von Velumssäulen. Die Vorhänge, an Eisenstangen befestigt, liefen zumeist zwischen diesen Säulen hin und her. Doch wurden nach dem Herzutritte eines Hinterbaues und nach dem Verschwinden der altchristlichen Arkandisziplin auf der Rück- und Vorderseite des Altartisches keine solchen Vorhänge (Cortinae) mehr angebracht, sondern bloß noch auf den beiden Seiten rechts und links desselben, so daß sie während des Gottesdienstes nicht mehr auf- und zugezogen zu werden brauchten. Die Tetravelen im buchstäblichen Sinne waren damit ver-

schwunden; zwei Seitenvorhänge zum physischen Schutze der heiligen Stätte waren allmälich an ihre Stelle getreten. Um auch von oben herab den Altar vor dem Eindringen des Staubes und Verunreinigungen zu schützen, wurde statt der Ciboriumsdecke, d. h. statt des vormaligen steinernen Baldachins (Walldaches) ein im engern Wortsinne so benannter, den ganzen Altartisch überspannender, zeugstoffener Baldachin errichtet. Als Wohnung des im Sakramente verborgenen Gottes und weil dem Himmelsgewölbe gleich ausgebreitet über die Opferstätte, oft sogar in Wölbungsform, erhielt er den Namen „Himmel“ — ein Name, der dann vorzüglich auf die bei Prozessionen verwendeten quadratförmigen Traghimmel überging. Einige Diözesansynoden verordnen sogar nur, über den Altar her nach dessen ganzer Länge und Breite ein weißes Linnentuch zu spannen.[1]) So war aus dem Ciboriumsaltar der Baldachinsaltar entstanden. Nach wie vor blieb aber der Sakramentsbehälter über der Altardecke aufgehängt an Ketten oder Schnüren. Statt daß aber diese letztern an der festen Ciboriumsdecke, wie ehedem, wären angeheftet gewesen, waren sie jetzt meist durch Krummstäbe gehalten, die aus dem Hinterbau des Altares (aus besondern Säulen, Kruzifixen usw.) herauswuchsen. (Bild 19.) Die Opferstätte blieb mit der Sakramentsstätte noch vereinigt und war den Decken- und Seitenverhüllungen dieser heiligen Doppelstätte der physische und geistigsymbolische Zweck der vormaligen „Altarhütte“ geblieben; nur der spezielle Zweck der einstigen Arkandisziplin war ihnen verloren gegangen.

Das Altarkreuz endlich und diejenigen Leuchter und Lampen, die über dem Ciborium ihren Stand- oder Hängeort gehabt hatten, waren auf den Hinterbau des Altartisches

---

[1]) Vgl. die Synode zu Münster v. J. 1279 c. 8 (Harzh. III, 646), zu Köln v. J. 1281 c. 7 (ebend. p. 662), zu Lüttich v. J. 1287 c. 5 (ebend. p. 690). An diesen Stellen ist auch verordnet, zwei Seitenvorhänge zu errichten, die man nicht während des Opfers auf- und zuziehen dürfe.

zurückgedrängt oder auf die Velumssäulen herabversetzt worden und rückten mehr und mehr auf letzteren selber vor. Das Kreuz wurde teils auf den Reliquienschreinen und auf dem Firste der sie einfassenden domartigen Gebäude, theils vor den Reliquienschreinen aufgepflanzt und endlich am häufigsten auf dem Oberfrontale des Altartisches selbst. Leuchter kamen zuweilen, von Engeln getragen, auf Velumssäulen zu stehen, wie sie mannshoch oft und in den kolossalsten Formen vor dem Altare standen; erst im spätern Mittelalter scheinen sie auf die Altaraufsätze (Oberfrontalien) und endlich auf die Altartische selber verpflanzt worden zu sein.

3. Bilderaltäre.

Die Bilderaltäre der romanischen und gotischen Periode bezeichnen die aus der Opferstätte Christi herauswachsende Fülle und Herrlichkeit seines Reiches vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende, dargestellt in Stein, Holz und Farbe. Der Hochbau steht jetzt nicht mehr hinter dem Altartische auf eigenem Unterbau mit Reliquienschreinen; er ist jetzt organisch mit demselben zusammengewachsen, er ist zu einem Aufsatze desselben geworden, zu einem mehr oder minder hochstrebenden Bilderaufsatze desselben, sei es mit beibehaltenem Reliquienschreine oder ohne denselben. So ist der mittelalterliche Altarhochbau entstanden. Hier war der schwebenden Pyxis des heiligen Fronleichnams kein bequemer Aufhängepunkt mehr geboten und zudem forderte die Sicherheit eine strengere Verschließung desselben; so entstanden vom 14. Jahrhunderte an bis ins 16. besondere Sakramentshäuschen (Herrgottshäuschen, Fronwalme usw.) teils in Form von Wandtabernakeln, teils in freistehender Form meist im nördlichen Chorteile. Das Sakramentshäuschen ist nichts anderes als das umgebildete, turmartig gebaute und dem herrschenden Zeitstile nach in hochstrebenden Verhältnissen aufgeführte Ciborium, worin die Pyxis nicht mehr in schwebender, sondern in stehender Form aufbewahrt wurde. Statt der Tetravelen sind feste Wände und Gitter eingetreten, so

daß hier bei weitem mehr für die Sicherheit der Pyxis gesorgt ist. Damit war aber, wie zeitweilig schon ehemals in der altchristlichen Zeit, eine feste Scheidung zum Vorschein gekommen zwischen der Opferstätte und der Wohnung des Herrn, zwischen Bilderaltar und Tabernakel. Darin besteht der Grundcharakter dieses neuen Altarstiles.[1])

Die Entwicklung dieses Stiles kann teils aus dem Reliquiarien-, teils aus dem Retablebau des vorausgehenden Stiles begriffen werden. Es durfte nur der Reliquienschrein mit seinem Gehäuse aus einem Hinterbau des Altartisches zu einem Aufsatze desselben sich metamophosieren und die Vorderseite dieses seines Gehäuses oder die niedern und höhern Etagen desselben durch verschiedene architektonische Mittel gliedern und die offengehaltenen, durch Säulen oder Strebepfeiler abgeteilten Felder (Kompartimente) die Rund- oder Spitzbogennischen mit Statuetten ausfüllen — und es war ein Altar mit Reliquiarien entstanden, der zugleich den Charakter eines Bilderaltares hatte.[2]) Zuletzt konnten die Reliquiarien ganz verschwinden oder auch in Verbindung bleiben mit dem mehr oder minder reich konstruierten Bilderaufsatze; beiderlei liegt historisch vor. In den meisten Fällen ist der Bilderaufsatz eines solchen Altares jedoch nur die reicher entwickelte und die höher emporgeführte vormalige Retable, welche die Mensa vom Heiligenschreine abgegrenzt

---

[1]) Ob diese Scheidung auch schon bei den romanischen Bilderaltären bestanden habe, ob sie auch ein fixes Behältnis für die Pyxis hatten oder nicht (wahrscheinlich das letztere), das ist bei der spärlichen Kenntnis der romanischen Bilderaltäre erst noch näher zu erforschen.

[2]) Ein gotischer Reliquien- und zugleich Bilderaltar dieser Art ist z. B. der herrliche Hauptaltar der Elisabethenkirche zu Marburg (Reichensperger Fingerzeige Taf. VII—VIII) oder der spätgotische Reliquien- und zugleich Bilderaltar im Dom zu Paderborn mit seinem schlanken Pyramidalaufsatze (Baldachin der Madonnenstatue) nach der letzthin im Organe für christliche Kunst (1860 n. 7) gegebenen Darstellung.

hatte; erschien ja diese, wie gezeigt worden, oft schon als ein mit Skulpturen, Holzmalereien oder Stickereien ausgestatteter Bilderaufsatz im kleinen. Sobald diese Retable sich mehr in die Höhe schwang und sowohl in vertikaler als in horizontaler Richtung sich reicher organisierte, waren Bilderaltäre entstanden, die sich dann in der Gotik die Form von Flügelaltären gaben; die durch diese neuerstandenen Bilderaufsätze verdeckt gewordenen Reliquiarien samt ihren Gehäusen konnten dann füglich wegfallen. — So kann auf verschiedene Weise die Entwicklung der neuen Altarhochbauten begriffen werden. Um diese tragen zu können, mußte die Mensa immer mehr an Massenhaftigkeit zunehmen. Die alten Säulenaltäre verschwinden mehr und mehr und an ihre Stelle treten rohe Mauermassen, bekleidet mit Antependien aus Holz oder Zeugstoffen, die nach den herrschenden Stilformen ornamentiert und mit Malereien oder Stickereien verziert waren.

Romanische Bilderaltäre sind wenige auf unsere Zeit und zur Kenntnis unserer Tage gekommen;[1]) gotische hingegen in reicher Menge. Letztere enthalten, wie gezeigt worden, teils offene Nischen in ihren Altaraufsätzen, größtenteils aber Nischen, die nach außenhin durch Flügeltüren verschließbar sind gegen Eindringen des Staubes und der Unreinigkeiten. Alle frühern Altarstile traten zwar noch in den architektonischen Formen der Gotik auf, wurden aber von der Mitte des 14. Jahrhunderts an allgemach von den gotischen Flügelaltären überflügelt. Ein solcher Flügelaltar besteht aus drei Hauptgliedern: Staffel, Bilderschrein und Einfassung samt Bekrönung. Die Staffel (Pedrella, Piedrella) erscheint teils als eine bemalte Stufe oder Holzwand, teils

[1]) Ein schönes Muster dieser Art für etwaige Nachbildungen ist der romanische Altar in der Kirche St. Gervais zu Mastricht (Reichensperger Fingerzeige Taf. VI) und der spätromanische Altar zu Wechselburg, unten mit Reliefgestalten aus dem Alten Testament, oben mit den Statuen des gekreuzigten Erlösers, des Johannes und der Maria, die Figuren polychromisch bemalt.

als ein offener oder verschließbarer bemalter Kasten. Über ihr erhebt sich der Mittelaufsatz des Altares als Bilderrahmen oder Bilderschrein. In seinen Spitzbogennischen nimmt er entweder Holzmalereien oder polychromierte Holzschnitzereien auf, die durch zwei oder drei Klappen oder Türflügel nach außenhin abschließbar sind. Diese Flügel bieten an ihren beiden Seiten ein neues Feld für die Malerei dar. Die Einfassung endlich und die Bekrönung des Bilderschreines stellt bei größeren Werken solcher Art eine mannigfaltige Welt von Strebepfeilern in durchbrochener Form mit Statuetten, Baldachinen und abschließenden Kreuzblumen, von verschiedenem Stab- und Maßwerke, geradlinigen und Bogengiebeln u. dgl. dar. Diese Holzkonstruktionen gehören ohne Zweifel zu dem Schönsten, was der schwesterliche Verein der bildenden Künste je geschaffen hat. Sie sind Zeugnisse einer Zeit, die es wahrhaft verstanden hat, aus dem Grunde der Opferstätte unsern Blick zu einer höhern Welt der Gestalten emporzuziehen, deren Streit und Leiden und deren himmlischer Triumph nur die aufgeschlossene Blüte und die reife Frucht des gottmenschlichen Opferkeimes sind.

Das Kruzifix war entweder oberhalb des Altarschreines aufgestellt oder vor der Pedrella. Auch Altarleuchter kommen, meist auf besonderer Vorstufe, vor letztere zu stehen und rückten endlich gar, obwohl noch von sehr mäßiger Höhe, auf die Mensa selber herab.

Flügelaltäre und Sakramentshäuschen gehören beinahe ausschließend der Periode des gotischen Baustiles an; nur wenigere derselben treten noch in den Formen der Renaissance auf.

4. Bilderaltäre zugleich als Tabernakelaltäre und die Ausscheidung beider in neuester Zeit.

Sie gehören beinahe ausschließend der Renaissanceperiode an. Durch die Gebrüder van Eyks war die Ölmalerei zur Herrschaft gekommen und so kam es, daß die Altaraufsätze bald nur als Umrahmungen von Ölgemälden behandelt wur-

den. Diese Gemälde wuchsen höher und höher gegen die Chor- oder Schiffsdecke zu, besonders an Hochaltären; so mußten freilich die alten Flügelaltäre mit ihren bescheidenern Räumlichkeiten weichen. Dazu trat als Umrahmung des Gemäldes, vom Untersatze der Mensa aufsteigend, antikes Säulen-, Gebälk- und Giebelwerk, anfangs noch edel, einfach und großartig, später aber mit allerlei möglichen ornamentierten und gewundenen Säulenschaften, durchbrochenen und undurchbrochenen Rundgiebeln, Schneckenhalbgiebeln, Schnörkeln und Verkröpfungen, Ornamentierungen durch Laubwerk, Muscheln, Früchte, Blumen und Statuen, mit Vergoldungen, Marmorierungen, Stukkaturarbeiten verschiedenster Form usw. Allerdings hatte bei dieser Art und Weise, Altarhochbauten von so kolossaler Natur zu errichten, namentlich die Tafelmalerei ein großartiges Feld für ihre Produktionen gewonnen und teilweise, insofern sie nicht einem unkirchlichen Zeitgeiste verfiel, wirklich auch Großartiges geschaffen, aber vielfach konnte es scheinen, als ob die Aufstellung dieser Gemälde der eigentlichste Zweck des Altarbaues wäre und nicht ein dienendes Mittel.

Mit den gewaltigen Bilderaufsätzen der Hochaltäre waren auch die Tabernakel in Verbindung gesetzt worden; dieses bildet ein zweites Charakteristikum des neuen Altarstiles der Renaissance- und Zopfperiode. Mit den Flügelaltären war auf anderthalb Jahrhunderte hin der Behälter des heiligen Sakramentes von der Opferstätte hinweg und in eigene fixe Behältnisse gekommen. Die Gotik vermochte nicht den Dualismus des Tabernakel- und Bilderaltares zu bewältigen; sie schied daher den Tabernakel von letzterem. Die Renaissance suchte wieder zu einigen, was seinem Wesen nach zusammengehört und was deshalb bis ins tiefe Mittelalter herab stets geeinigt gewesen war. Giberti, Bischof von Verona (1524 bis 1543) hatte zuerst die Errichtung von fixen Tabernakeln auf dem Hochaltare verordnet und für seine Diözese durchgeführt, um manchen Inkonvenienzen zu begegnen, die aus der Aufbewahrung des Sakramentes in Wänden oder Winkeln

vielfach erwuchsen. Von Italien aus drang diese Sitte auch allmählich unter dem Namen einer „Römischen Sitte" nach Deutschland herüber, kämpfte aber hier noch längere Zeit mit der hergebrachten Sitte. Der „Kirchengeschmuck" des J. Müller v. J. 1591 unterscheidet beide Arten von „Sakramentshäuslein, sowohl dessen, das nach Römischer Art auf dem Altar steht, als desjenigen, so nach Teutscher Manier in die Wand oder Pfeiler der Kirchen gericht" ist und stellt die Anwendung der einen oder andern dieser beiden Arten für das Bistum Regensburg frei (S. 17—21). Ebenso die Diözesansynode von Konstanz 1609 (Harzh. VIII, 858). Bald wird die Übertragung des Tabernakels auf den Altar als Wunsch kundgegeben, z. B. von der Diözesansynode zu Prag 1605 (ebend. VIII, 701), bald als Befehl verkündet, z. B. in den Visitationsstatuten des Erzbischofs von Salzburg v. J. 1616 (ebend. IX, 269), bald als schon geschehen vorausgesetzt, wie z. B. vom Augsburger Rituale v. J. 1656. Nach allen geschichtlichen Zeugnissen erscheint der Altartabernakel nur als der auf den Altar übertragene Wand- oder Pfeilertabernakel, welcher sich in den von der Gotik beherrschten Ländern Namen und Gestalt des „Sakramentshäuschens" gegeben hatte. Da diese Übertragung zu einer Zeit geschah, in welcher die Gotik bereits durch die Renaissance verdrängt war, so wurde das Sakramentshäuschen nicht in unmodifizierter gotischer, sondern in antikisierter Gestalt auf den Altar übertragen. Den Turmcharakter behielt es in dieser seiner Umgestaltung zwar noch bei, aber in deprimierter Form. Entkleidet von seiner vormaligen pyramidalen, geschoßweise sich verjüngenden Gestaltung und Haltung und der mannigfaltig aufrankenden Strebe- und Giebelzier und statt dessen eingekleidet in korinthisches oder antik-römisches Säulen- und Gebälkwerk — so saß jetzt der alte Riese des Sakramentsturmes auf der Tischplatte des Altares. Es ist dieser neue Tabernakel nur das in veränderter Gestalt wiederkehrende Ciborium des ursprünglichen, in antiken Formen gehaltenen Basilikenstils, die Wohnung des Herrn wieder in Einheit mit

der Opferstätte. Die himmelanstrebende Turmpyramide hatte sich wieder der alten „Altarhütte“ genähert; nur erschien die moderne Altarhütte innerhalb ihrer vier Säulen, die sie vielfach beibehielt oder innerhalb ihrer vier Pilaster nicht mehr durch Tetravelen verschlossen gegen unwürdige Blicke, sondern durch feste Wände gegen freche, räuberische Hände. Statt in regulärer Viereckform trat sie besonders später in die mannigfaltigsten Linienverschlingungen, Ein- und Ausbauchungen auf und statt als ein den Altartisch umschirmender Überbau erschien sie jetzt in verkleinertem Formate als Aufsatz desselben. Da infolgedessen der Altartisch von obenher unbeschützt gelassen war, so wurden vor den Tabernakel hin Baldachine gespannt, welche die Mensa ihrer ganzen Breite und Länge nach zu bedecken hatten. Dieser Baldachin oder „Himmel, wie man's nennt, von schöner, weißer, roter, himmelblawer und, wa das vermögen, mit Gold oder Silber gezierter Seiden oder ja von einer gemahlten Leintwath, fein außgespannt mit Rahmen, an dem Randt aber mit Flocken und Fransen geziert . . . soll also brait und weit sein, daß er den ganzen Altar sampt dem Priester, so darauff Meß haltet, damit sie beyde von dem abreisenden Staub und Wust gesichert und gefreiet seyen, rathlich und überflüßig möge bedecken. Also hoch aber soll er von dem Altar über sich seyn, daß er den Priester in dem Ampt der heiligen Meß keinswegs hindere.“ So der „Kirchengeschmuck“. Der Doppelzweck, welcher früher durch das Ciborium allein erreicht worden wer, mußte jetzt durch Tabernakel und Baldachin erreicht werden und zwar sollte nach einer Entscheidung der congr. rituum vom 27. April 1697 über jedem Altare ein Baldachin errichtet werden. Dieser letztere wurde aber mit dem wachsenden Umsichgreifen der französelnden Tagesmode immer niedlicher zugerichtet; wie von den Seiten her so wurde auch von obenher die Opferstätte mehr und mehr freigestellt und so kam es, daß der Baldachin zuletzt nur schmuckeshalber, besonders auf höhere Festtage und ihre Festkreise hin, aufgezogen wurde, ohne daß er den Altartisch noch bedeckt hätte,

bis er endlich gar zur bloßen Tabernakelbekrönung erhoben wurde.

Der übrige Altarschmuck und die Reliquienbehälter ordneten sich in dieser Periode ebenfalls um den Tabernakel herum an. Das Kruzifix kam vor die Tabernakeltür zu stehen. Blumen oder ähnliches vor diese mit dem Bildnisse des Herrn verzierte Tür zu stellen, wurde durch eine Kongregationsentscheidung vom 22. Januar 1701 verboten, wie es auch durch Entscheidungen neueren Datums (vom 3. April 1821 und 12. März 1836) nicht gutgeheißen wurde, Reliquien Christi oder der Heiligen oder Gemälde über dem Tabernakel anzubringen, so daß letzterer ihnen nur als Basis diente.[1]) Die Gesetzlosigkeit war in all diesen Beziehungen so sehr Meister geworden, daß es solcher, wenn auch ursprünglich nur auf partikuläre Anfragen hin gegebener Entscheidungen bedurfte. Die Formierung der Reliquienkästen und der kleinern Reliquienbehältnisse und ihre Stellung hatten die mannigfachsten Geschicke erfahren. Die Altarleuchter waren höher und höher gewachsen, besonders der Schaft zwischen Fuß und Knauf, und hatten teils auf einer besondern Stufe (der sogenannten Leuchterstufe), teils unmittelbar auf dem Altartisch selbst Platz genommen; der erstere Ort ist wohl der für sie geeignetere. Wie die Kunst in Künstlichkeit verfallen war, so waren auch die den Altar zierenden natürlichen Blumen mittlerweile zum Teil künstliche geworden aus Holz, Papier, Blech, Leinwand, was man in den neuern Tagen mit dem Namen „Stofflügen" zu bezeichnen angefangen hat. Drei Kanontafeln auf dem Altartische sind erst allmählich seit dem 16. Jahrhunderte in Aufnahme gekommen und »ad majorem commoditatem« erlaubt worden (Gavantus thesaurus rituum t. I. p. I. tit. 20).

So war denn nun der Altar der Renaissanceperiode, alles in allem geworden, ein Repetitorium aller

---

[1]) Vgl. sacrorum rituum congr. decreta authentica Leodii 1851 p. 88—89.

vormals herrschenden Stilformen, die durch geschickte Technik in Ein Ganzes redigiert waren. Vom ursprünglichen Ciborienaltar hatte er, freilich nach verschiedenen geschichtlichen Metamorphosen, den Tabernakel und vom nächst aufgetauchten Stile die ausgesetzten Reliquienkästen und Baldachine und vom mittelalterlichen Bilderaltare die ins Riesenhafte gesteigerten Bilderaufsätze überkommen, wie sich dieses alles in seiner genetischen Abfolge gezeigt hat. Nun ist es allerdings war, daß jede vollkommenere Organisation alle ihre vorausgehenden unvollkommenern auf höhere Weise impliziere; aber die Frage ist vielmehr die, ob dieser moderne Altar wirklich eine solche organische, aus kirchlichem Geiste entsprungene Kunstschöpfung sei oder mehr ein technisches Kunstwerk? ob er einen wirklich neuen Stil repräsentiere oder mehr ein Stilgemenge? Die im Gebiete der kirchlichen Kunst gewichtigsten Stimmen haben sich für letzteres entschieden und wohl nicht mit Unrecht. So Schönes und Sinniges auch die Einzelkünste im Detail solcher Altarwerke mitunter zustande gebracht haben, besonders die Ölmalerei, so blendend auch die Großartigkeit und Pracht solcher Anlagen ist, selbst aus der Zeit des edlern Zopfes noch, so fehlt es doch offenbar dem Ganzen zu sehr an der gediegenen organischen Einheit und Verbindung seiner Einzelglieder. Ein so großer Vorzug es genannt werden muß, den Tabernakel wieder auf die ihm zugehörige Stätte zurückgebracht, also die im Nachmittelalter entstandene äußerliche Scheidung der Opfer- und Sakramentsstätte wieder aufgehoben zu haben, so wenig kann doch gesagt werden, daß eine innerliche, organische Vermittlung des vorgefundenen Bilderaltares mit dem neukonstruierten Tabernakel zustande gekommen sei. Beide sollten zusamt und miteinander Aufsätze der Mensa sein; aber wie äußerlich und lose ist nicht die Zusammenfügung beider? Zuerst steigt auf der Rückseite der Mensa der Tabernakel an und nur, rechts und links etwas vorgebeugt oder hinter denselben zurücktretend, oft sogar durch einen Gang getrennt, steigt erst das für die

Umrahmung des Altarbildes bestimmte Säulen- oder Pilasterwerk mit seinem horizontalen oder geschwungenen Gebälke empor, ohne daß der Fortschritt vom Ersten zum Zweiten durch ein organisches Gesetz gefordert wäre. Sowohl der Tabernakel mit seinem reichen bildnerischen Schmucke, als der hinter ihm aufsteigende Bilderrahmen kündigen sich als fürsichbestehende Werke an. Jedes der beiden könnte für sich bestehen, ohne ein organisches Bedürfnis nach dem andern zu verraten; darum hat die Renaissance nicht gelöst, was die Gotik als unlösbar ansah — den Dualismus nämlich des freistehenden Tabernakelaltares und des Bilderaltares.[1] Durch eine räumliche Zusammenordnung beider hat sie diesen Dualismus nur mehr zu verstecken gewußt für das äußerliche Auge: das ist alles. Darum hat man in neuester Zeit — und wohl mit teilweise glücklichem Erfolge — angefangen, jenen unvereinbaren Dualismus auch wieder äußerlich als solchen darzustellen. Da man aber aus verschiedenen Gründen eine festverschlossene Sakramentsstätte über dem Opfertische des Altares forterhalten wollte, so mußte man darauf kommen, einerseits Tabernakelaltäre für sich zu errichten mit einer nur in untergeordneter Weise dienenden bildnerischen Zier und umgekehrt auch Bilderaltäre für sich zu errichten, welche nebenbei auch der Aufbewahrung des heiligen Sakramentes dienen können. Es hat sich darin die Erkenntnis ausgesprochen, daß es ein ästhetisch-unvereinbarer Dualismus sei, Tabernakel und Bilderwerk zugleich als herrschend auftreten zu lassen, jenen in der Form eines freistehenden Turmtabernakels, dieses in der Form großer Altargemälde oder plastischer Kolossalstatuen. Es hat sich darin die Erkenntnis ausgesprochen, daß jener vom Mittelalter als eine ungelöste Aufgabe zurückgelassene Dualismus

---

[1] Es muß namentlich den Verfassern der „Studien über die Geschichte des christlichen Altares“ als Verdienst angerechnet werden, an dieser Grundanschauung festgehalten zu haben. Vgl. ebend. S. 75.

nicht schlechthin unlösbar sei, vielmehr dadurch einer harmonischen Lösung entgegengeführt werden könne, daß entweder das Bildwerk dem freistehenden Tabernakelbau sich dienend unterordne oder umgekehrt der letztere dem erstern in Form einer in die Bilderwand eingelassenen Vertiefung irgend welcher Art oder eines sogenannten Wandtabernakelbaues. Zwar kann sowohl die erste als die zweite dieser neuen Altararten nicht in unbedingter Weise die Historie für sich anrufen und Männer einer überstrengen historischen Richtung — eine Manie, die ebensowohl gefährlich werden kann, wie die unhistorische, wenn sie auch sicherer fährt als letztere — müßten konsequenterweise jede dieser beiden Altararten verurteilen. Nur für Wiedererrichtung von Ciborien- oder Bilderaltären könnten sie füglich stimmen. In erstern müßte aber, wenn man der Historie in nichts vergeben wollte, das Sakrament in schwebender Form angebracht werden und in der zweiten gar nicht. Weder das eine kann bevorwortet werden angesichts der schon von den Tagen des Mittelalters an bis heute gemachten Erfahrungen, noch das andere, aus Gründen insbesondere liturgischer Art, deren Anführung ein Überfluß wäre. Darum dürfen freistehende oder in die Wand eingesenkte Altartabernakel, welche fest verschlossen werden können und eine Errungenschaft der letzten Periode bilden, nicht preisgegeben werden, falls man sich auch mit Reichensperger, Amberger (Pastoralth. II, 800), Jakob u. a. gegen Drehtabernakel erklären sollte. Nur was jene Periode einigen wollte, muß als Fürsichbestehendes geschieden werden: einerseits der turmförmige Tabernakelaltar mit dienendem Bildwerke, anderseits der Bilderaltar, welcher nebenbei auch einen Wandtabernakel in sich birgt. Sowohl der erste als der zweite ist historisch, aber jeder in fortgebildeter, bereicherter Weise. Die glückliche, einer wahrhaft kirchlichen Kunst in Geist und Form entsprechende Fortbildungsweise des auf den Altartisch übertragenen Sakramentshauses einerseits und des Bilderaltars zugleich mit Wandtabernakel ist

aber noch vorherrschend ein Problem für die Kunst der Zukunft.

Wer jedoch in überstreng historischer Weise eine solche Kunst der Zukunft verwerfen wollte — zum Glücke wollen es die wenigsten, und die es wollen, wollen es selber nicht, wenn es darauf ankommt, ihren obersten Kanon im einzelnen tatsächlich durchzuführen — müßten vorher die Frage beantworten: wie die bis ins einzelnste hinein unverbrüchlich festgehaltenen Altarformen der christlichen Vorzeit mit den neuentstandenen Zeit- und Kultusbedürfnissen, letzteres besonders was die Aussetzung des Allerheiligsten betrifft, in Einklang gesetzt werden können?

Allerdings gibt es isolierte Beispiele von Tabernakelaltären, die noch der mittelalterlichen Zeit und Stilübung angehören, wie z. B. der 1447 errichtete, jetzt im Westchore des Domes zu Augsburg befindliche Sakramentsaltar;[1]) wer aber unbedingt an der mittelalterlichen Vergangenheit festhalten wollte, könnte vereinzelte Ausnahmen solcher Art nicht zur mustergültigen Regel der Zukunft machen wollen. Soll der Sakraments- oder Fronaltar, entsprechend den Kultusbedürfnissen der neuern Zeit, zur Regel der Zukunft erhoben werden, so kann es nur geschehen durch kunstgerechte Fortbildung der mittelalterlichen Schöpfungen und da scheint sich, wie dargelegt worden, zunächst nur die Alternative von Altären mit Turmtabernakeln und dienendem Bildwerke oder von Bilderaltären mit Wandtabernakeln als ästhetisch zu rechtfertigende Doppelmöglichkeit zu ergeben; jenes, wenn der Begriff des gottmenschlichen Wohnens, dieses, wenn der Begriff der vom Gottmenschen ausstrahlenden Heiligungsfülle vorwiegend betont werden soll.

Praktische Schlußresultate.

Welchen der angeführten Stilarten des Altares dürfte nun eine praktische Bedeutsamkeit abgesprochen werden für

[1]) Vgl. A. Postz. 1860, Beil. 64.

die Zukunft und welchen dürfte eine solche zugesprochen werden? Dem vom 9.—14. Jahrhunderte teilweise in Übung gekommenen Baldachinaltare mit Reliquienschreinen in einem äußerlich angeführten Hinterbau und dem in der Renaissance- und Zopfperiode zur Herrschaft gekommenen kolossalen Bilder- und zugleich Tabernakelaltare kommt unserer Ansicht zufolge kein vollendeter, organischer Stilcharakter zu. Diejenigen Elemente, die sie äußerlich zusammenfügen — Reliquienschrein und Altartisch, Bildwerk und Tabernakel — müssen durch organische Stilarten verbunden werden, zu denen sie den Übergang bilden. Ersteres suchte die Gotik zu leisten durch Herstellung von Altären, deren Aufsätze zugleich der Aufstellung von Bildwerken und der Aufbewahrung von Reliquienbehältern dienten, obgleich sie vorherrschend reine Bilderaltäre schuf; letzteres wird die Zukunft vollends zu leisten haben durch Herstellung von freien Tabernakelaltären, welche in mäßiger Weise auch bildnerischen Zwecken dienen und in Herstellung von Bilderaltären, welche auch der Aufbewahrung des Sakramentes dienen können. Keine jener beiden Übergangsformen wird man daher wohl, wo es sich um völlig selbständige, von keinerlei Nebenrücksichten bedingte Neubauten handelt, in der Zukunft zur Anwendung bringen wollen.

Nur drei Grundarten von Altarstilen bleiben demnach zur praktischen Verwendung für die Gegenwart und die nächste Zukunft bei solchen Neubauten offen: entweder der altehrwürdige Ciborienaltar oder der Bilderaltar mit oder ohne Wandtabernakel oder endlich der freie Tabernakelaltar mit seiner dienenden Bilderzier. Jede dieser drei Grundarten ist unendlicher Modifikationen fähig und kann in den verschiedensten architektonischen Stilen: dem romanischen, gotischen oder antiken zur Darstellung gebracht werden, so daß immer ein Einklang von Altar- und Kirchenstil leichtestens ins Werk gesetzt werden kann. Ein ungeheurer Reichtum von praktischen Motiven bleibt demnach offen sowohl für die Hauptaltäre, die in kleinern Kirchen regelmäßig auch der Aufbe-

wahrung des heiligen Sakramentes dienen, als auch für die Nebenaltäre.

Der Ciborienaltar könnte allen architektonischen Stilen anbequemt werden kraft geschichtlichen Rechtes. Das Ciborium des Basilikenstils ist nach antikem Säulen- und Architravsystem gebaut, würde also selbst in unmodifizierter Gestalt, d. h. ohne hetrurisch-römische Bogenformen mit dem Baustile der Renaissance in erträglicher Konsonanz stehen können. Für romanische und gotische Kirchen liegen umsomehr mustergültige Vorbilder aus alter Zeit vor. Freilich könnte das Ciboriumsgehäuse in der Jetztzeit nur zum Schutze der Mensa von obenher dienen, müßte also wohl ohne Tetravelen gelassen werden. Auch müßten die etwa zu errichtenden Ciborien nicht mehr notwendig von der Rückseite her frei und offen sein, sodaß die Rückwand für plastischen oder malerischen Bilderschmuck verwendet werden könnte. Schon im Mittelalter wurde dieses Sitte, nachdem der opfernde Priester vor den Altartisch getreten war, wie z. B. die herrlichen Ciborien im Dome von Regensburg, Mühlhausen a. N. usw. beweisen. Auch das Kruzifix und die Altarleuchter könnten an eben dieser Rückwand füglich angebracht werden, da sie zufolge der neuern liturgischen Vorschriften wohl nicht mehr außerhalb der Ciboriumshütte zu stehen kommen dürften. Vieleicht wäre es sogar möglich, mit dieser geradlinig oder in Nischenform gehaltenen Rückwand ohne allen Verstoß Wandtabernakel in Verbindung zu bringen, sodaß die Ciborienaltäre nicht bloß als Nebenaltäre verwendet werden könnten; freilich müßten sie in solchem Falle ziemlich hoch und geräumig gebaut werden, damit das ausgesetzte Sakrament dem Volke nicht durch das Ciboriumsdach verdeckt würde.

Auch Bilderaltäre können allen architektonischen Stilen angepaßt werden. Wurden ja selbst Flügelaltäre, die in der Gotik so große Triumphe gefeiert haben, zuweilen noch in den Formen des Renaissancestiles aufgeführt. Auch solche Flügelaltäre zu Sakramentsaltären umzugestalten,

wäre vielleicht dadurch möglich, daß man Tabernakel ohne alle Turmform, d. h. Wandtabernakel in denselben anbrächte. War ja die Piedrella des Öftern mit Flügeltüren verschließbar gleich dem Altarschreine; hier einen Wandtabernakel einzurichten etwa mit einer höher stehenden Konsole[1]) für Aussetzung in der Monstranze, würde vielfach keine Schwierigkeiten darbieten. — Selbst die weitere äußerst belangreiche Frage: ob auch die großen Errungenschaften der neuen Ölmalerei für Bilderaltäre verwertet werden sollen, möchten wir nicht mit manchen andern in Abrede stellen. Nur dürften solche Gemälde nicht in einem unsymmetrischen Verhältnisse zum Altarganzen stehen, wie vielfach in der Renaissanceperiode und nicht mit einem vorgeschobenen monströsen Turmtabernakel in Verbindung gesetzt werden; auch hier könnten vielleicht in vorbemerkter Weise Wandtabernakel angebracht werden. Indessen ist es schwer, für oder wider solche Bilderaltäre hin oder her zu theoretisieren; Taten müssen hier imponieren, müssen es endgültig zur Entscheidung bringen, ob auf solche Art eine wirkliche Fortbildung der kirchlichen Kunstweise des Mittelalters erzielt werden könne oder nicht.

Auch der Tabernakelaltar kann endlich in den Formen des gotischen und des Renaissancestiles nach geschichtlich gegebenen Vorlagen konstruiert werden. Gotische Tabernakelbauten müssen eben das ehemalige Sakramentshäuschen sich zur Vorlage nehmen; nur muß letzterem, wenn es auf den Altartisch übertragen werden soll, etwas von seiner ins Ungemessene gehenden vertikalen Richtung entzogen und dagegen nach den beiden Seiten hin eine größere Ausladung in horizontaler Richtung gegeben werden, um ein ästhetisches Ebenmaß zu erzielen zwischen diesem neuen Altaraufsatze und dem Altartische. Diese Ausladung kann durch verschiedenes dem Hauptstrebepfeiler zur Seite tretendes Beiwerk erzielt werden, worin der bildenden Kunst ver-

---

[1]) Vergl. Jakob: die Kunst im Dienste der Kirche S. 77.

schiedene Felder für ihre dem Zwecke des Sakramentshauses dienende Tätigkeit eröffnet werden. Mannigfache Versuche dieser Art sind schon gemacht worden; die „Entwürfe von Statz“ verdienen insbesondere in dieser Hinsicht Aufmerksamkeit. Durch Anwendung romanischer Bauformen hat man selbst ohne alle geschichtlich-gegebenen Vorlagen romanische Tabernakelaltäre zu konstruieren versucht. Indessen liegt bei all diesen romanischen und gotischen Konstruktionsversuchen immer die Gefahr nahe, daß ein freies Phantasiespiel zu sehr mit bloßen Äußerlichkeiten spiele und im Kampfe gegen den modernen Zopf einen allermodernsten heraufbeschwöre.

Jeder Altar der aufgeführten drei Hauptstile: der Ciborien-, Bilder- und Tabernakelaltar könnte im Chore einen lebendigen Hintergrund gewinnen durch Werke der Malerei wie ehemals in den Basiliken, in den romanischen und gotischen Kirchen. Durch die ehrwürdige Pracht solcher Glas- oder Freskogemälde würde das Wegfallen der modernen Bilderriesen doppelt ersetzt sein.

Den gemachten Darlegungen zufolge kann ein und derselbe Altarstil in den verschiedensten architektonischen Stilen zur Anwendung kommen. Ebenso kann umgekehrt auch ein und derselbe architektonische Stil in den verschiedensten geschichtlichen Altarstilen zur Darstellung gebracht werden. Mit dem Satze: da oder dort muß ein gotischer Altar errichtet werden, weil das Kirchlein in gotischem Stile gebaut ist oder dgl., ist noch nicht alles gesagt; damit ist eine bloße Vorfrage zur Erledigung gekommen. Die Hauptfrage ist immer noch die: in welchem Altarstile soll dieser gotische Altar errichtet werden? soll es ein gotischer Ciborienaltar werden oder ein gotischer Bilderaltar mit offenem Nischenwerke oder ein gotischer Flügelaltar oder ein gotischer Sakramentsaltar mit Turmtabernakel? Und ebenso verhält es sich bei Altären in romanischen und Renaissance-Kirchen. Hier vor allem hat der Klerus mit einzugreifen. Bis jetzt ist wohl die Kenntnis

der verschiedenen architektonischen Stile in die Künstlerkreise gedrungen, aber nicht die Kenntnis der speziellen Geschichte des Altares und seiner charakteristischen Stilarten. Solang letzteres noch nicht der Fall geworden, kann der Klerus allein nur Abhilfe gewähren gegen das Eindringen eines bloßen in antiken romanischen oder gotischen Formen sich bewegenden Willkürspieles, wie ihm ja überhaupt obliegen muß, den kirchlichen Geist in Kunst und Wissenschaft vom unkirchlichen oder pseudokirchlichen zu unterscheiden und auszuscheiden.

Die meisten unserer Kirchen sind im Renaissance- oder im sogenannten Zopfstil gebaut. Wie verhält es sich nun insbesondere hier mit der Vornahme von Altarbauten? Soll man schonungslos mit der geschichtlichen Vergangenheit brechen, das Alte umstürzen und mit großen Summen Neues an dessen Stelle setzen? Ein solcher Radikalismus wäre, wie namentlich Reichensperger mit vollem Rechte betont hat, eine große Verkehrtheit zu nennen. Der in der Renaissance- und Rokokoperiode zur Herrschaft gekommene Altar mit seinen kolossalen Dimensionen, mit seinem kombinierten Wesen und seiner überschwenglichen Zier hat auch ein historisches Recht, das geachtet werden muß und paßt vielleicht zu manchem dieser Periode entsprungenen Kirchenbaue ebensogut als z. B. ein in Renaissanceform errichteter Bilder-, Flügel- oder bloßer Tabernakelaltar. Warum also hier einen Vertilgungskrieg führen? Nur wo ein gleichzeitiger Neubau aller Altäre einer und derselben Kirche als unabweislich erscheint oder als sukzessiv erfolgend mit hoher Wahrscheinlichkeit vorauszusehen ist, wird es sich um die Erledigung der Frage handeln, ob nicht eine der letztgenannten Altararten zum Kirchenganzen harmonischer stimme und deshalb vorzuziehen sei. Und was von den Altären gilt, das gilt beziehungsweise auch von allen andern Kultusgegenständen, die zugleich Gegenstände der bildnerischen Kunst sind.

Viele unserer Kirchen sind ihrer ursprünglichen Bauart

nach gotischen Ursprungs und nur später mit mannigfachen Zutaten des neuen italienischen Stils bereichert worden. Hier muß es allerdings als preiswürdig erscheinen, diese spätere Zutaten abzutun, zu veräußern und allmählich nach einem gediegenen, einheitlichen Plane alles im Geiste der ursprünglichen Bauart einzurichten.

II. Die Monstranz. 1862.

Von Dr. A. Schmid.

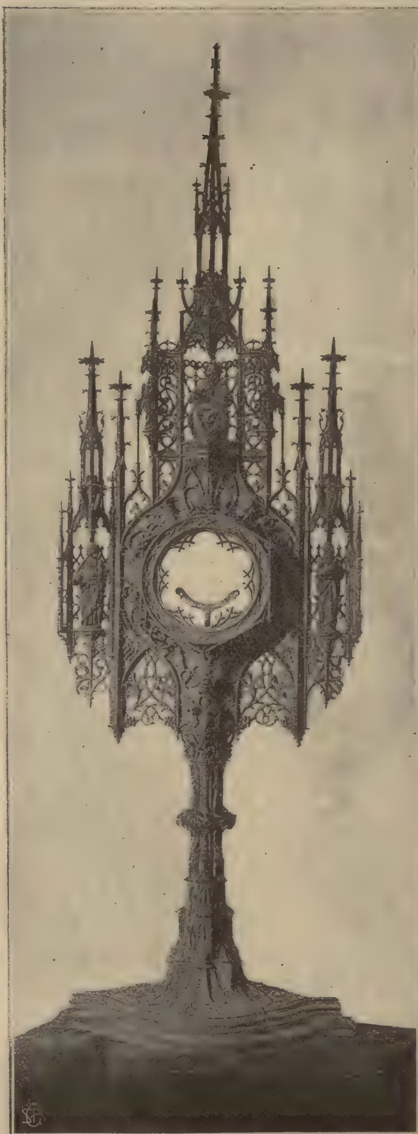
1. Die gotische Monstranz.

Erst im dreizehnten Jahrhunderte bildete sich in weitern und weitern Kreisen die liturgische Sitte aus, die heilige Hostie nicht mehr ständig zu verhüllen, sondern zeitweise zu enthüllen und dem Volke zu zeigen, sei es in feierlicher Aussetzung oder in feierlicher Prozession. Die allgemeine Einführung des Fronleichnamsfestes durch Papst Urban IV. (1264) gab dieser liturgischen Sitte eine allgemein-kirchliche Sanktion. Man bedurfte nun eines Gefäßes zum Stellen, Tragen des heiligen Sakramentes mit einem durchsichtigen Rezeptakulum und so entstand die — Monstranze (von monstrare). Erst in der Periode der gotischen Stilherrschaft entstand das allgemeinere Bedürfnis der Monstranze; aus der romanischen Stilperiode finden sich daher keine Monstranzen vor. Alle romanischen oder sogenannte byzantinische Monstranzen der neuesten Zeit sind nur moderne Kombinationen und Kompositionen von mehr oder minder gelungener Art.

Wie entstand nun die gotische Monstranze? Sie entstand aus einer Umbildung des Ciboriums, wie dieses aus einer Umbildung des Türmchens entstanden war. Das Türmchen, welches ursprünglich wie die Taube als Behälter der heiligen Speise diente und deshalb den lateinischen Namen „Ciborium“ erhalten hatte, war bis ins tiefe Mittelalter hinein an Ketten oder Schnüren aufgehängt unter der die Mensa umschließenden Hütte des Altares. In den neuentstandenen Sakramentshäuschen

wurde das Ciborium nicht mehr aufgehängt, sondern aufgestellt; das Türmchen mußte also einen Fuß erhalten und zudem, um mit Händen besser angefaßt und getragen werden zu können, auch Schaft und Knauf (Nodus). Das gotische Ciborium hatte in dieser seiner Umbildung noch nicht, wie später, die Form eines Speisekelches; es war polygon konstruiert, meist im Sechsecke oder Achtecke. Fuß und Schaft, der von Zapfen durchzogene Nodus, der die heilige Speise umschließende Mittelraum und die bekrönende Turmpyramide mit der Kreuzblume oder dem Kruzifixe an der Spitze bildeten die einzelnen Teile dieses Ciboriums. Sobald das mittlere Behältnis durchbrochen wurde, um die heilige Hostie nach außen hin sichtbar zu machen, alsobald war — die Monstranze entstanden. Dieser durchbrochene Mittelraum wurde mit einem durchsichtigen Kristall- oder Glaszylinder für die Aufnahme der heiligen Hostie und der dieselbe tragenden halbmondförmigen Lunula ausgefüllt und reicher dekoriert. Infolgedessen erschien die Monstranze nur als der auf irdischem Postamente ruhende tragbare Thron des allerhöchsten Königs, des Königs der Könige, des gottmenschlichen Lebensfürsten, vor dem die anbetende Menge auf die Knie niedersinkt. Zu den Häupten dieses in mystischer Gestalt hier wohnenden Königes, des Stärksten aller Starken, des Mächtigsten aller Mächtigen, schwebt der bekrönende Baldachin mit seinem reicher und reicher gestalteten Maß- und Bildwerke; wie natürlich war es nun, daß auch eine immer reicher und reicher gehaltene Seiteneinfassung an die Stelle der ersten, ursprünglichen Einfachheit trat? Die ungeflügelte Form der Seiteneinfassung wurde auf solche Weise bald durch die zweiflügelige oder gar durch die vierflügelige Form verdrängt, um der Fülle königlicher Herrlichkeit, deren Thron hier aufgeschlagen war, wie von oben so auch von den Seiten her einen sachgemäßen Ausdruck zu verleihen.

Die ungeflügelten gotischen Monstranzen — nur in wenigen Exemplaren noch vorrätig — erscheinen als die



[illegible] 20. **Monstranz im Georgianum** 91 C. hoch von Bildhauer J. B. Wirth, aus Birnbaumholz geschnitzt 1853.

unmittelbarsten Nachbildungen der gotischen Ciborien. Der Mittelraum ist durchbrochen, die Lunula eingestellt, die heilige Hostie in durchsichtigem Kristalle nach allen Seiten hin sichtbar, die bekrönende Turmpyramide ist dem Ganzen als Deckel aufgesetzt, wie bei den gotischen Ciborien.

Die zweiflügelige Form der gotischen Thronmonstranzen bildet die Regel. (Bild 20.) Als Fuß dient der Sechspaß oder in der Spätgotik ein reguläres Sechseck mit geraden oder konkaven Seiten oder mit Eselsrücken. Aus diesem Fuße erhebt sich der sechsseitige Schaft mit einem von Zapfen durchzogenen, reichdekorierten Knaufe oder Nodus. Über diesem

letztern erweitert sich der Schaft, um in einer kühnen, mächtigen Ausladung den Träger des Thrones zu bilden. Dieser letztere ist nichts anders als ein durchbrochener Strebepfeiler, der nach unten hin den gläsernen Zylinder samt der Lunula aufnimmt und nach oben hin in eine das Bild des Gekreuzigten an der Spitze tragende Turmpyramide ausläuft. Dieser mittlere Hauptpfeiler wird rechts und links von Nebenstrebepfeilern flankiert, die mit ihm durch Strebebogen verbunden sind und ihm als Seitenflügel dienen. Von der Vorder- und Rückseite her, die ohne solche Nebenstrebepfeiler gelassen sind, ist die heilige Hostie nach außen hin sichtbar. Der Kristall- oder Glaszylinder ist an seinem obern und untern Ende durch eine niedere Galerie in den mittlern Hauptpfeiler eingezwängt und die Nebenpfeiler sind an ihrem untern Ende mit Glöcklein, die beim Segen von selber klingeln oder mit phantastischen Wasserspeiern oder anderm Zierate ausgestattet. Fuß, Schaft, Nodus, Haupt- und Nebenfialen, Strebebogen, Galerien usw. nehmen verschiedenes Maßwerk, Email auf nebst Statuetten von Engeln und Heiligen unter zierlichen Baldachinen.

Seltener als die zweiflügeligen Monstranzen sind die vierflügeligen, indem je rechts und links zwei in obenbezeichneter Weise gebildete Flügel unter einem Winkel zusammenstoßen und den Glaszylinder flankieren. Nur wenige solcher Monstranzen sind der Ungunst der Zeit entronnen und bis in die Gegenwart herauf gerettet worden.

2. Die Monstranze in der Renaissanceperiode.

Bis in das 17. Jahrhundert herein wurde die Monstranze als Thron des Königs der Könige, als Wohnhaus des in sakramentaler Gestalt hier thronenden Gottmenschen betrachtet und dargestellt. Infolgedessen wurde sie selbst innerhalb der Renaissanceperiode noch turmartig gebaut, nur mit den antiken Säulchen, Kapitälen, Archivolten usw. Bald wurde aber statt eines irdischen Prachthauses die Sonne als Wohnung des allerhöchsten Königs ausgewählt vom künst-

lerischen Geiste, wie es ja in den Psalmen (18, 6) heißt, daß er sich in der Sonne seine Wohnung gesetzt habe. So entstanden die Sonnenmonstranzen der Renaissance- und Rokkokostils, die in letztern Jahrhunderten nahezu die Alleinherrschaft gewannen. Der in der heiligen Hostie gegenwärtige Gottmensch wird hier als das Zentrum der von ihm ausströmenden Strahlenglorie betrachtet, als Mittelpunkt des von ihm ausgehenden, allerleuchtenden und allerwärmenden Lichtlebens. Eine sinnige Idee voll Tiefe und Innigkeit! Infolge dieser veränderten Grundauffassung sowohl wie infolge der neuen Stileigentümlichkeiten erhielt die Monstranze jetzt eine ganz andere Gestaltung und Detailbildung, als ehedem die gotische Monstranze. Der Fuß ist meistens oval gehalten, mit allerhand Ausbeugungen, Abweichungen, Ausbauchungen, mit Engelsköpfchen und Figürchen der verschiedensten Art. Der Schaft wird öfters durch eine oder gar zwei Menschen- oder Engelsgestalten, die als Träger erscheinen, gebildet. Der Knauf erhält meistens die Kreis-, Herz- oder Birnenform. Die Öffnung für die heilige Hostie wird nicht mehr mit einem Glaszylinder ausgefüllt wie ehedem, sondern von zwei Seiten mit Glaswänden geschlossen in Kreis-, Ei- oder Herzform; die hintere Glaswand wird zur beweglichen Glastür. Über der Rundung wird vielfach Gott Vater oder der heilige Geist in Taubengestalt auf goldenen oder silbernen Wolken abgebildet oder es werden die Sonnenstrahlen mit Edelsteinen besetzt, sei es mit echten oder mit falschen, oder von Ähren oder Trauben bekränzt, ja sogar von Zitterblumen auf beweglichem Federdrahte.

Der Gottmensch ist aber nicht bloß das Licht der Menschen, er ist auch — das Leben der Menschen. Er ist die edelste Lebensfrucht und selber wieder der Keim und der Same des höhern Lebens, das in der Menschheit und in der Kreatur aufgehen soll. Es war darum eine nicht minder sinnige und tiefe Idee, die Monstranze als den aus dem Schafte erwachsenden Baum des Lebens mit reichem Ast-, Zweig- und Blätterwerk darzustellen und als dessen

Frucht — die heilige Hostie. Mit diesem ersten Gedanken verband sich sodann ein zweiter, nämlich der: den Lebensbaum, dessen Frucht Jesus Christus ist, als Stammbaum Jesu Christi aufzufassen und darzustellen. In den Zweigen dieses Stammbaumes werden die Brustbilder der Hauptpersonen des Geschlechtsregisters des Herrn angebracht, wie ja solches auch der Fall ist in vielen mittelalterlichen Glasgemälden, Miniaturen und Reliefs von Giebelfeldern der Portale. Inmitten des reichen Blatt- und Zweigwerkes wird eine Öffnung freigelassen zur Aufnahme der heiligen Hostie, nach vornhin durch eine unbewegliche, nach rückwärtshin durch eine bewegliche Kristall- oder Glasscheibe geschlossen. So wahr und so tief die diesen Monstranzen zugrunde liegende Idee ist, so schwer ist es, derselben einen kunstgerechten Ausdruck zu verschaffen, indem die mittlere Rundung, welche die sacra species aufnehmen soll, sich nicht gut in das vielverzweigte Ganze eines Baumes aufnehmen läßt. Kein Wunder also, daß diese Art von Monstranzen nur zu einer seltenern Anwendung kam und mit den allverbreiteten Sonnenmonstranzen die Konkurrenz nicht zu bestehen vermochte.[1])

3. Vergleichung der verschiedenen Monstranzenformen vom praktischen Gesichtspunkte aus.

Werfen wir die Frage auf: welche der verschiedenen, im Laufe der Zeiten historisch aufgetretenen Hauptformen von Monstranzen für unsere Zeit noch eine praktische Bedeutsamkeit haben? so kann im Ernste wohl nur zwischen den Thron- und den Sonnenmonstranzen die Wahl und die Entscheidung schwanken. Wollen wir einen Vergleich anstellen zwischen beiden, so muß Zweierlei ins Auge gefaßt werden: die ihnen zugrunde liegende beiderseitige Idee nämlich und deren sach- und stilgerechte Ausführung in edlen Metallen.

---

[1]) Eines dieser seltenern Exemplare findet sich noch bei St. Peter in Straubing; vergl. G. Jakob, „die Kunst im Dienste der Kirche". S. 83.

Jeder der beiden Formen liegt eine sinnige, eine tiefe Idee zugrunde. Oder ist es etwa nicht sinnig und tief, dem unter uns weilenden und erscheinenden Gottmenschen einen Thron zu bauen von den edelsten Stoffen, welche die Erde in ihrem Schoße erzeugt? ihm eine Wohnung zu bauen, strahlend in Gold und Silber als dem schwachen irdischen Abglanze seiner überirdischen, wiewohl unserm Auge noch verborgenen Herrlichkeit? ist es etwa nicht sinnig und tief, ihm in der Monstranze einen kleinen Dom, eine kleine Kirche zu bauen, die in ihrem mannigfaltigen Pfeiler- und Nischen- und Strebewerke nur eine Miniatur der größern Kirche, des größern Gotteshauses ist? Aber ebenso sinnig und tief ist es, wenn wir den gottmenschlichen Herrn der Schöpfung nicht nach Art und Gestalt eines menschlichen Herrschers, der in der Fülle seiner Herrlichkeiten thront und wohnt, uns vergegenwärtigen und zur künstlerischen Darstellung bringen, sondern ihn in das Licht der Sonne kleiden, die nur ein am natürlichen Himmel stehendes Abbild seiner übernatürlichen Himmelsglorie ist. Er, der „angetan hat das Licht wie ein Kleid“ (Ps. 103, 2), soll er nicht auf wahre und erhebende Art in goldenem Lichtkleide vorgestellt und dargestellt werden? ist der Umstand, daß unser sinnliches Auge schon den metallenen Lichtglanz nicht völlig zu ertragen vermag, nicht ein sprechendes Symbol dessen, daß unser irdisches Auge um viel weniger ihn, den „seligen und alleinigen Machthaber, den König der Könige, den Herrn der Herrscher, der allein die Unsterblichkeit besitzt und in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1. Timoth. 6, 15—16), unverhüllt zu schauen und zu ertragen vermag?

Das Zweite, was berücksichtigt werden muß, ist die sach- und stilgerechte Ausführung einer künstlerischen Idee. Darüber dürfte nun kein Zweifel sein, daß die Turm- oder Thronmonstranzen dem plastischen Künstler, dem Metallbildner keine in der Natur des Stoffes liegenden unüberwindbaren Schwierigkeiten darbieten. Eine strenge Gedankeneinheit, ein strenger Rhythmus wird die ganze Konzeption durchziehen

und plastisch ausgeprägt werden können. Was der Wiedereinführung dieser Art von Monstranzen in unsern Tagen entgegengehalten wird, ist meistens nur von praktisch-technischer und finanzieller Natur. Diese Art von Monstranzen, so heißt es, sei im Vergleich zu den Sonnenmonstranzen teils zu unbequem, teils zu kostspielig. Zu unbequem; denn wie mühsam ist es nicht, die Turmpyramide jedesmal abheben, den Glaszylinder herausziehen zu müssen, um zur Lunula zu gelangen? wie gefährlich kann diese Operation nicht sogar werden für die so fein gearbeiteten Fiälchen, Krabben, Maßwerksverzierungen? Diese Unbequemlichkeit mochte sich im Mittelalter weniger geltend machen, da die Aussetzungen des hochwürdigsten Gutes viel seltener waren; aber wie ganz anders jetzt? wie handsam, wie bequem bei unsern veränderten liturgischen Verhältnissen ist nicht die Sonnenmonstranze mit ihrer nach rückwärtshin beweglichen Glastür? Diese Schwierigkeit, so unverkennbar sie ist, kann indes gehoben und besiegt werden. Die ringförmigen Galerien, welche den Glaszylinder an dessen obern und untern Ende einzwängen und befestigt halten, können Charniere erhalten, so daß der Glaszylinder samt der Lunula ohne Abhebung oder Umlegung des Turmhelmes seitwärts herausgezogen werden kann.[1])

Doch es könnte die jedesmalige Heraushebung des Glaszylinders wieder unbequem gefunden werden! Auch dagegen wäre wohl praktische Abhilfe zu verschaffen durch irgendwelche Kombination des Glastürensystems mit dieser Art von Monstranzen. Statt des ganzen Glaszylinders könnten zwei halbe Glaszylinder eingesetzt werden, der vordere in unbeweglicher Form, der rückwärts gelegene in Form einer beweglichen Glastür, wenn man den geradlinigen Verschluß vermeiden wollte. All diese Schwierigkeiten, wo und soweit sie als solche empfunden werden, könnten wohl technisch

---

[1]) Nähere Angabe hierüber enthält der sehr gediegene und lesenswerte Artikel von Prof. Dr. J. Kayser in Paderborn über „die Monstranze“ (Organ für christliche Kunst, Jahrg. 1860 n. 10.).

überwunden werden, ohne daß man die Gesamtauffassung und die Gliederung des ganzen Baues auf störende Weise angreifen und beleidigen muß. Aber die Kostspieligkeit solcher Monstranzen? Auch sie bildet keinen gegründeten, stichhaltigen Einwand gegen dieselben; denn es ist keine Notwendigkeit, solche Monstranzen in reichen und in den allerreichsten Formen ausführen zu lassen. Auch in einfachern, schlichtern Verhältnissen zu verhältnismäßig niedern Preisen lassen sie sie sich ausführen, ohne daß der Stilgerechtigkeit des Baues irgendwie vergeben werden müßte.

Wir kommen auf die Sonnenmonstranzen. So wahr und so tiefsinnig die ihnen zugrunde liegende Idee ist, so schwer ist es für den plastischen Bildner, dieselbe in dem ihm zu Gebote stehenden Materiale zum Ausdrucke zu bringen. Die Sonnenmonstranzen der Renaissance- und Zopfperiode haben darum in neuester Zeit manche Gegner gefunden, ja, sie haben zu gunsten der gotischen Turm- oder Thronmonstranzen eine ziemlich unbedingte Verurteilung erfahren von rein ästhetischem Standpunkte aus. Prof. Dr. Kayser in dem oben angeführten Aufsatze hat z. B. folgende Gründe gegen die Sonnenmonstranzen geltend gemacht. Der Plastiker, der Metallkünstler soll nicht eingreifen in das Gebiet des Malers, um Sonne und Sonnenstrahlen, um Morgen- und Abendröte, um Licht und Flammen, Himmel und Wolken usw. darzustellen. Er wird mit seinen plastischen Mitteln der Idee, die er ausdrücken soll, nie und nimmermehr gerecht werden können. Er wird die Sonnenstrahlen nur in der Form von Nadeln, Spitzen, Stacheln und Schwertern zur Darstellung bringen können. Die „riesige, in Erz gegossene Flamme auf dem Brandmonumente in der City von London sieht, um nur ein Beispiel anzuführen, einem Nadelkissen mit starrenden Riesennadeln viel ähnlicher als einer Feuerflamme und verkündete dem Fremden nicht die große Marmorplatte am Fuße die Bedeutung des Denkmals, man würde es eher für ein Monument der Schneidergilde, als für eine Erinnerung an den großen Brand Londons von 1666

ansehen. So sind denn auch die Sonnenstrahlen an den Sonnenmonstranzen nichts anderes, als eben so viele Spitzen und Stacheln und Schwerter, die höchst unfriedlich aus dem Zelte des Friedensfürsten hervorstarren, ohne auch nur im entferntesten an die Sonne zu erinnern. Wohl aber haben sie uns jene Spielereien ins Gedächtnis zurückgerufen, mit denen die Wände der Zeughäuser und Waffendepots geziert sind und darin bestehen, daß man einen runden Schild ringsherum mit Bajonetten und Säbeln umgibt und zwar so, daß die Spitzen nach außen gekehrt sind." Die „Sonne ferner, das herrliche Tagesgestirn, welches hoch in den Lüften schwebt und frei am Himmelsgewölbe wandelt, auf einer Stütze befestigt, auf einen Schaft genietet oder von einer Engels- oder Menschenfigur wie eine Bürde auf dem Kopfe getragen und auf einen Fuß hingestellt — läßt sich eine unnatürlichere Kombination denken? Wir glauben, es genüge, auf das Widersinnige derselben hingewiesen zu haben, um davon zu überzeugen." Zudem muß der sich ausbreitende Strahlenglanz nach unten hin unterbrochen werden, um den Schaft oder die tragende Figur eingreifen zu lassen. Und wie un- und widernatürlich ist es nicht, Ähren und Weintrauben oder gar Zitterblumen auf die Strahlen der Sonne zu legen? oder mit Silber- und Goldklumpen Wolken darstellen zu wollen? welch unwürdige Spielereien sind dieses nicht? Ja, um das Maß der Unnatur vollzumachen, hat man den Sonnenmonstranzen die runde Sonnenform zum großen und größten Teile genommen, man hat ihnen eine mehr ovale, nach oben hin ausschweifende Form gegeben und ihnen auf solche Weise von selbst wieder eine turmähnliche Gestalt gegeben. Mag die Technik noch so bewunderungswürdig sein, wie sie es denn wirklich ist bei so vielen Sonnenmonstranzen, mag der Schimmer des kostbaren Materials und der Edelsteine noch so blendend sein, die ästhetischen Gebrechen der gesamten Konstruktion, die Unangemessenheit des Materials anbetrachts der darzustellenden Idee, die Unzusammengehörigkeit der kombinierten Teile und infolgedessen die mangelnde Gedankenein-

heit vermögen durch all jene Vorzüge nicht zugedeckt zu werden. Und so muß nun „den Sonnenmonstranzen jede ästhetische Berechtigung abgesprochen werden“ und die mittelalterlichen Turm- oder Thronmonstranzen verdienen unbedingt den Vorzug.

Mit solchen oder ähnlichen Gründen läßt sich die Kritik, die über die modernen Sonnenmonstranzen ergangen ist, vernehmen. Die Gründe, welche diese Kritik stützen, scheinen uns unwiderleglich zu sein; aber die angedeuteten Mängel scheinen überhaupt im Charakter des Renaissance- und Zopfstiles zu liegen. Ist dieser Stil mit seinen schweren plastischen Verhältnissen, mit seinen antikisierenden Formen nicht überhaupt der christlichen Idee weniger angemessen als der gotische Stil? ist er nicht überhaupt ein mehr technisches Erzeugnis als ein höheres, einen eigentlich-schöpferischen Geist atmendes Kunsterzeugnis? kann er sich trotz der Großartigkeit der Massen und deren technischer Bewältigung mit dem gotischen Stile messen hinsichtlich des strengen Zusammenhanges all seiner Verhältnisse, hinsichtlich einer alle Teile, vom niedersten bis zum höchsten, von kleinster bis zur größten durchherrschenden Gedankeneinheit? Daraus scheint uns aber nicht zu folgern, daß man von nun an alles im gotischen Stile und nur im gotischen Stile zu bauen habe, weil er der vollendetste Stil ist, den wir bisher kennen. Insofern wird auch die Sonnenmonstranz fürder noch ihre Existenz fristen und behaupten können, wie der Renaissancestil überhaupt, dem sie diese ihre Existenz verdankt. Sie wird es um so eher, als die mehr hochstrebenden Turm- oder Thronmonstranzen in den antiken Formen des Renaissancestiles nicht so leicht gebaut werden können. Die meisten unserer Kirchen sind im Renaissance- oder Zopfstile gebaut. Für diese werden die Sonnenmonstranzen also wohl ihr historisches Recht noch fortbewahren, sofern es im allgemeinen als Grundsatz gelten muß, daß die Utensilien mit dem Grundcharakter des gesamten Kirchenbaues auf bestmögliche Art zusammen-

stimmen sollen. Für Kirchen mittelalterlichen Baustils freilich werden Turm- oder Thronmonstranzen unter jeder möglichen Rücksicht den Vorzug verdienen.

III. Die Diözesansynode in ihrem innern Verfassungsbestande. 1862.

Von Prof. Dr. A. Schmid.

Einleitung.

Die Kirche lebt ihr eigenes gottmenschliches Leben kraft göttlichen und menschlichen Rechtes aus. Dieses ihr Leben kann also nicht bemessen werden nach den Normen des weltlichen Staatslebens; insbesondere kann es nicht bemessen werden nach den konstitutionellen oder absolutistischen Normen des modernen Staatslebens. Die Konzilien und Synoden, worin sie dieses ihr Leben am reichsten entfaltete, können nicht beurteilt werden nach dem Zuschnitte der modernen Parlamente und Beamtenkongresse. Das altehrwürdige Institut der Diözesansynoden namentlich mußte seinen historisch-traditionellen Charakter einbüßen, sobald man moderne Begriffe solcher Art auf dasselbe überzutragen begann. Entweder mußte bei derartigen Übertragungsweisen eine Überschätzung oder eine Unterschätzung ihrer wahren und wirklichen Bedeutung erfolgen. Eine Überschätzung derselben, sofern man sich die Rechte des Klerus nach konstitutionellen Begriffen zurechtlegte; eine Unterschätzung derselben, sofern man sich das Bild der Diözesansynoden nach irgend einer absolutistischen, polizeistaatlichen Fasson zuschnitt. Zwei falsche Theorien haben sich sofort in neueren Zeiten bezüglich des Wesens der Diözesansynode ausgebildet: die konstitutionelle, hyperklerikale des einseitigen Presbyterialsystems einerseits, die absolutistische, hyperepiskopale des einseitigen Episkopalsystems anderseits. Suchen wir diese beiderseitigen, in extremer Weise sich gegenüberstehenden Theorien kurz zu charakterisieren und zu korrigieren, um die historisch-traditionelle Anschauung hierdurch zu gewinnen und herauszustellen

Charakteristik der konstitutionellen Theorie.

1. Frankreich wurde das Mutterland des modernen Konstitutionalismus. Frankreich war auch das Mutterland und die vorzüglichste Pflegestätte dieser Theorie. Sie hat sich zu bilden angefangen in den Tagen des päpstlichen Schismas zur Zeit der Konzilien von Konstanz und Basel; sie ist herangewachsen unter den Einflüssen der jansenistischen und gallikanischen Wirren und endlich großgewachsen unter den Einflüssen der Revolution. Von Frankreich aus verbreitete sich dieselbe nach Italien; Zeuge dessen ist insbesondere die berühmte oder vielmehr berüchtigte Diözesansynode von Pistoja v. J. 1786 mit ihrer jansenistisch-gallikanischen Doppelfärbung. In Deutschland hat jene Theorie sich nur unter weniger bedeutenden Nachklängen vernehmen lassen.[1])

In zwei historischen Hauptrichtungen oder Sondertheorien ist diese konstitutionelle Grundansicht hervorgetreten. Die eine derselben sieht den Bischof nur als Präsidenten der Synode, nur als primum inter pares an und gewährt ihm höchstens ein aufschiebendes Veto etwa nach Art der konstitutionell-königlichen Verfassung Englands. Die andere dagegen gewährt dem Bischofe wenigstens ein absolutes Veto oder Widerspruchsrecht etwa nach Art der konstitutionell-königlichen oder kaiserlichen Verfassungen des europäischen Kontinents. Die erste dieser Theorien kommt einem ganzen, die zweite einem halben Umsturze der kirchlich-traditionellen Verfassungsanschauungen gleich. Die kirchliche Souveränität, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, wird dortselbst beinahe ausschließlich dem Klerus oder dem zweiten hierarchischen Stande überwiesen; der Papst und die Bischöfe, die den ersten hierarchischen Stand ausmachen, erscheinen danach nur als gött-

---

[1]) Bezüglich der Einzelgeschichte dieser konstitutionellen Theorie, wie bezüglich aller übrigen hier in summarischem Überschlage gegebenen Ausführungen muß sich der Verfasser des Gegenwärtigen auf den ersten Band seiner Schrift über die „Bistumssynode“ (Regensburg 1850—51) berufen. § 12, § 22—27.

lich bestellte Vollzugsorgane des klerikalen Willens. Anders nach der zweiten Theorie! Hier wird die kirchliche Souveränität zwischen dem ersten und zweiten Stande zu gleichen Hälften geteilt, nur daß die Vertreter des ersten Standes nach göttlicher Anordnung zugleich mit dem Vollzugsamte dieses souveränen Doppelwillens betraut sind. Suchen wir diese beiden Theorien, eine nach der andern, je nach ihrer Absicht und ihrer Tragweite kurz zu beleuchten und zu zeichnen (N. 2—3).

2. Die erste der genannten konstitutionell gefärbten Kirchenverfassungs- und Synodaltheorien war von jeher zwar die spärlicher vertretene; dennoch besaß sie bekanntermaßen noch in neuester Zeit einen weithin genannten und bekannten Mann als Vertreter; der Klerus ist ihr kraft göttlichen Rechtes vom Laientum abgegrenzt, sowohl der Weihe- wie der Amtsgewalt nach; insofern will sie sich als katholische Synodalansicht konstituieren im Unterschiede von der protestantischen und will dieser gegenüber eine Klerokratie geltend machen statt einer alles vergebenden Laikokratie. Auch Papst und Bischöfe sind von Gottesgnaden im Unterschiede vom tieferstehenden Klerus; sie sind nicht bloß von Klerusgnaden. Wenn auch nicht der Weihegewalt nach, so sind sie doch der Amtsgewalt nach demselben übergeordnet kraft göttlicher Einsetzung. Doch sind sie kraft einer solchen Einsetzung nur die göttlich bestellten Vollzugsorgane des klerikalen Willens, nicht gesetzgebende Faktoren. Wie die Pfarrer für ihre beschränktere Sphäre ihr Amt üben vermöge göttlichen und nicht bloß vermöge kirchlich-kanonischen Rechtes (was auch eine von andern verteidigte, vollberechtigte Hypothese ist), ebenso üben die Bischöfe und der Papst für ihre Diözese oder die Gesamtkirche ihr Amt aus ex jure divino. Sie alle sind zufolge dieser Theorie nur niedriger oder höher gestellte Glieder in der großen Beamtenhierarchie der Kirche, nur Vollzugsorgane der göttlichen und kanonischen Gesetze. Die Gesetzgebungsgewalt ruht aber in der Kopfzahlsmajorität

des vereinigten (niedern und höhern) Klerus; der Bischof ist nur Präsident auf der Diözesansynode, wie der Papst auf dem allgemeinen Konzil. Das Verhältnis des Metropoliten zu dessen Suffraganbischöfen wird infolge dieser Ansicht zu einem allgemein kirchlichen erweitert; das Bild der allgemeinen Konzilien nach oben hin und der Diözesansynoden nach unten hin wird hier nach dem Bilde der in der Mitte von beiden gelegenen Provinzialkonzilien oder Primatial- und Patriarchatskonzilien entworfen. Dem Bischofe als Vorsitzenden der Diözesansynode wird sofort höchstens das auszeichnende Vorrecht zugesprochen, bereits votierte Gesetzentwürfe, falls er die Beschlußfassung für eine noch unreife, übereilte ansehen würde, noch zu einmaliger oder zweimaliger „Lesung" zu bringen, um sie auf solche Weise dann endgültig durch Majoritätsbeschluß mit Gesetzeskraft versehen zu lassen. Weder die Einbringung von Gesetzesvorlagen oder das Recht der Initiative steht ihm allein zu, noch die Erhebung derselben zum Diözesangesetz. Dieses konstituierende, gesetzgebende Recht wird durch diese Theorie entweder allen Presbytern und Diakonen zugesprochen auf Grund der Weihe oder wenigstens allen Pfarrern auf Grund des ex jure divino stammenden Pfarramtes. Das Domkapitel gilt ihr bloß als eine ständige Repräsentation der Diözesansynode, weil diese letztere nicht immer tagen kann. Beide sind aus dem urkirchlichen Presbyterium hervorgegangen sozusagen als Bruchteile desselben, seit die Diözesen größer zu werden anfingen.

Die Konsequenz dieser Theorie erstreckt sich jedoch, obwohl sie nicht immer eingesehen und förmlich gezogen wurde, auf die gesamte Kirchenverfassung weit über die Grenzen der Diözesanverfassung hinaus. Entweder kann der Klerus zufolge derselben den Bischof für das Provinzial—Nationalkonzil oder selbst für ein allgemeines Konzil an ein bestimmtes Mandat binden oder (was die meisten Verteidiger derselben behaupten) kann er seine eigenen Repräsentanten auch auf diese Konzilien mit entscheidendem Stimmrechte senden. Ja, diese Ansicht, obwohl öfters nur unklar ausgesprochen,

muß selbst die Unfehlbarkeit der Kirche in Glaubenssachen auf eine allgemein-klerokratische Basis stellen; denn wo fände sich auch nur ein scheinbarer Anhalt dafür, daß die Abstimmungsweise der allgemeinen Konzilien in Glaubenssachen eine andere gewesen wäre als in Disziplinärsachen? Daß sie dort dem Papste in Einheit mit den Bischöfen vorbehalten gewesen wäre kraft göttlichen Rechtes, hier dagegen ebensosehr dem niedern Klerus?

Eine große Konzession ist es indes, welche diese Theorie, um sich nur einigermaßen mit den Tatsachen der Geschichte auseinanderzusetzen, machen muß, und diese Konzession läßt sich folgendermaßen vernehmen: obwohl im Grunde die verschiedenen Vollzugsorgane im Organismus der Kirche, der Papst nämlich, die Erzbischöfe, Bischöfe, Pfarrer und am Ende selbst die Kapläne und alle Diakonen dem Prinzipe nach die gleiche Kirchengewalt, die gleiche Gesetzgebungs- und Jurisdiktionsgewalt besitzen, so können doch diejenigen, welche ein wichtigeres Amt innehaben, auf Konzilien und Diözesansynoden auch eine verhältnismäßig stärkere Vertretung haben. Ungeachtet einer solchen Milderung sind aber die revolutionären Konsequenzen einer solchen Theorie kaum genug hervorzuheben und anzuschlagen.

3. Weit gemäßigter trat die zweite der oben angeführten Theorien auf und hatte auch mehrere und rüstigere Vertreter als die erste. Sie räumt dem Bischofe ein absolutes Veto ein, so daß er dem Majoratswillen des Klerus gegenüber wenigstens hindern kann, was er als schädlich erachtet. Nur in Verwaltungssachen soll er freie Hand haben, tiefergreifende Maßregeln legislativer Natur, aber nicht ohne Zustimmung des Klerus, durchführen können; er soll letzterm verantwortlich sein durch sein Generalvikariat und auch in das Recht der Initiative sich gemeinsam mit dem Klerus teilen. Selbst alle diejenigen Justizsachen, deren schnellere Erledigung keine gebieterische Notwendigkeit verlangt, sollen auf die Forderung des Klerus hin an das Synodalgericht überwiesen werden müssen zu gemeinsamer Aburteilung.

Die Konsequenzen dieser Theorie reichen ebenso wie die der vorigen auf die Gesamtverfassung der Kirche hinaus und wurden von den Anwälten derselben auch ausdrücklich und förmlich gezogen. Außer den höhern und höchsten Würdenträgern der Kirche (den Bischöfen, Metropoliten, Primaten, Kardinälen und dem Papste) soll auch der tieferstehende Klerus auf den provinzialen, nationalen und allgemeinen Konzilien Mitentscheidungsrechte kraft göttlichen Gesetzes haben und in der Ausübung desselben erst seit den Tagen des Konzils von Trient verkürzt und gehemmt worden sein.

Diese Theorie gleich der ersten beruft sich wie überhaupt alle extremen Reformtheorien der neuern Zeit beständig auf die Urkirche, auf das Presbyterium der urkirchlichen Zeit und auf die gesamte Tradition aller frühern Zeiten, indem sie ihre eigene Anschauung als ein göttliches Recht dogmatisch begründen will aus dem überlieferten Gesamtbewußtsein der Kirche. Erst in den neuern Zeiten — so lehrt sie — sei dieses Bewußtsein nach oben hin verdunkelt und getrübt worden durch den Einfluß des modernen Staatsabsolutismus, der im Kirchenabsolutismus zu ungunsten der Rechte des zweiten Standes nur sein alter ego gefunden habe. Wir haben also zu prüfen, ob nicht vielmehr ihre eigene Ansicht in den Formen und Begriffen des modernen Konstitutionalismus sich ergehe und dem kirchlichen Traditionsbewußtsein nur unterschoben sei statt aus demselben, wie sie vorgibt, gezogen zu sein.

Kritik der konstitutionellen Theorie.

I. Die zweite der letzthin in allgemeinen Zügen charakterisierten konstitutionellen Sondertheorien und um so mehr die erste, noch viel weiter gehende ist völlig unhaltbar im Lichte der kirchlichen Tradition; das ist die oberste Grundanschauung, die wir unsern kritischen Erläuterungen als leitenden Kanon voraussstellen. Jene beiden Theorien, sofern sie die wahre katholische Kirchenverfassung wieder geltend machen wollen, berufen sich auf die katholische Tra-

dition und können sich nur auf diese berufen zur Geltendmachung ihrer Ansicht. Diese auf solche Art angerufene Tradition, falls sie einer durchgreifenden Prüfung unterworfen wird, beweist jedoch, daß der Klerus in den ursprünglichen Presbyterien und den aus letztern herausgewachsenen Diözesansynoden immer nur beratendes Stimmrecht hatte und nicht gleich den Bischöfen auf den Konzilien ein entscheidendes Stimmrecht. Im Lichte des kirchlichen Traditionsbewußtseins erscheint die Diözesansynode daher immer nur als eine »imago quaedam concilii«, ohne daß deren beiderseitige Organisationen miteinander konfundiert werden dürfen. Entscheidendes Stimmrecht besitzt der Klerus auf der Diözesansynode nur, soweit es ihm durch das höhere kanonische Recht eingeräumt wird, wie z. B. hinsichtlich der Wahl der Synodalexaminatoren seit dem Konzile von Trient, wie ja auch das Domkapitel dem Bischofe in wichtigern Angelegenheiten nur als beratende Körperschaft zur Seite steht und nur in den allerwichtigsten, durch das kanonische Recht ausdrücklich bestimmten Fällen ein mitentscheidendes Stimmrecht besitzt. Wie das Domkapitel das ordentliche, dem Bischofe zur Seite stehende Ratskollegium bildet, so die Diözesansynode das außerordentliche nach dem von jeher in der Kirche hierüber herrschenden Bewußtsein. Suchen wir dieses letztere nun in seine einzelnen Momente auseinanderzubreiten, also nacheinander die gesetzgebende, die richterliche und polizeiliche Seite der Diözesansynode (n. II—IV) im Lichte dieses traditionellen Bewußtseins zu beleuchten![1])

II. Sowohl auf Konzilien wie auf Diözesansynoden kommt ex jure divino nur den mit Jurisdiktion betrauten Bi-

---

[1]) Wir können hier freilich nur unbewiesene Versicherungen statt förmlicher Beweise geben und müssen uns bezüglich des Versuches einer die kirchlichen Einzelquellen prüfenden, wissenschaftlichen Beweisführung auf die oben zitierte Schrift (§ 28—66) berufen.

schöfen Gesetzgebungsrecht zu und nicht dem anderweitigen Klerus.

1. Auf Konzilien haben allerdings wohl Priester und Diakonen in ältester Zeit, Äbte, Prioren, Klosterkollegiat- und Kathedralkapitel, insbesondere auch Kardinaldiakonen und Kardinalpriester in späterer Zeit entscheidendes Stimmrecht genossen, bis das Konzil von Trient in dieser Hinsicht eine Beschränkung verfügte und in Nachfolge dessen dann auch die Provinzialkonzilien der verschiedenen Länder, wiewohl unter mannigfaltigen Kämpfen; doch daraus folgt nicht, wie die Konstitutionalisten wollen, daß dem Welt- oder Regularklerus ein solches mitentscheidendes Recht kraft göttlicher Anordnung zukomme. Dieses zeitweilige Recht stammte vielmehr nur aus praktischen Verhältnissen, aus Zugeständnissen oder allmählichen Gewohnheitsbildungen, woraus sich die unregelmäßige, nach verschiedenen Ländern und Zeiten höchst wechselnde Vertretung des nichtepiskopalen Klerus auf den Konzilien einzig und allein erklären läßt. Und wie weitführend ist nicht die fernere Behauptung, das allgemeine Konzil von Trient habe dem untergebenen Klerus dessen göttliches Recht entzogen? kommt eine solche Behauptung nicht ganz oder nahezu einem Umsturze der Kirchenverfassung gleich? Der Beweis, daß dem Klerus auf Konzilien und folglich auch auf Diözesansynoden ex jure divino mitentscheidendes Recht zukomme, hat sich somit in sein Gegenteil verkehrt.

2. Der aus dem römischen Pontifikale hergenommene Beweis schlägt bei genauerer Prüfung nicht minder in sein Gegenteil um. Das römische Pontifikale — so sagen die Konstitutionalisten — spricht in der Ordo synodi dem Bischofe und dem Klerus das gemeinschaftliche regimen ecclesiae zu in den Orationen und fügt unter anderm folgende Rubrik bei »leguntur constitutiones per synodum approbandae«, also kommt dem Klerus wie dem Bischofe ein entscheidendes Recht zu und die congregatio interpretum conc. Trid., die auf so viele Anfragen hin sich für das bloß be-

ratende Stimmrecht des Klerus ausspricht, widerspricht hiermit dem römischen Pontifikale und wird hierdurch aufs klarste dementiert. Sicherlich ist dieses der beste Beweis, den der Konstitutionalismus für sich aufgebracht hat, aber selbst dieses ist nur ein — Scheinbeweis! Das römische Pontifikale spricht vom regimen ecclesiae bloß im allgemeinen, nicht ausdrücklich und ausschließlich vom obersten Entscheidungsrechte auf der Diözesansynode, es will keine juristische Bestimmung geben, nur ein moralisches Sollen! Nur in einem solchen moralischen Sinne fordert es ein placet, fordert es eine approbatio, als nämlich alle in dem, was zum allgemeinen Frommen ist, zusammenstimmen sollen! In der nämlichen ordo synodi ist ja auch anderweitig ein »unanimis consensus« gefordert, ist ferner gefordert, daß man ohne allen Widerstreit (absque omni contrarietate) das Beschlossene wahren soll usw. Dieses ist ein offenbarer Beweis, daß man es hier nicht mit juristischen Rechtsabmessungen zu tun hat.

3. Ebenso schlägt der aus den Konzilien- oder Synodalunterschriften hergenommene Beweis in sein Gegenteil um. Die zahlreichen Unterschriften des Klerus auf Konzilien und Synoden sind nicht, wie die Konstitutionalisten wollen, ein Beweis für das mitentscheidende Recht des Unterschreibenden. Sonst würde folgen, daß auch die in den mittelalterlichen Synoden so zahlreich unterschriebenen: laici, laici liberi, laici nobiles, desgleichen mitentscheidende Rechte gehabt hätten, die ihnen in neuerer Zeit ebenso widerrechtlich wie dem Klerus wären entzogen worden — eine Ansicht, welche die unter den Katholiken aufgestandenen Konstitutionalisten selber als eine zu weitgreifende und verfehlte erklären. Mit dieser Erklärung wenden sie sich also im Grunde der Sache gegen sich selbst. Die Unterschriften als solche sind in Wahrheit nur Zeugnisabstattungen über die Echtheit der gefertigten Konzilien- oder Synodalurkunden. Eine solche Zeugnisabstattung durch Unterschrift involviert nicht notwendig ein entscheidendes Stimmrecht; sowohl solche, denen dieses

zukam, wie solche, denen es nicht zukam, konnten zur Ehre einer solchen Zeugnisablage zugelassen werden, also selbst die in frühern Zeiten so zahlreich anwesenden Laien.

4. Beinahe unerschöpflich sind ferner die historischen Beweise dafür, daß der Bischof allein in oder außer der Synode die entscheidende Gesetzgebungsgewalt übte und dem übrigen Diözesanklerus nur eine beratende Stimme zustand. Unzähligemal ist zwar in den Synodalakten die Rede von »consensus, confirmatio, placet, approbatio cleri« usw., damit sind aber nur historische Tatsachen verzeichnet, nicht juristische Notwendigkeiten. In vielen Synodalakten der frühern und der spätern Zeiten ist nur von Publikation der Statuten die Rede mit dem Beifügen, daß sie schon vorher cum consilio oder consensu capituli oder auf Vorkonferenzen von unterrichteten Männern seien besprochen worden. Und wo auf die gesetzliche Vorlegung des Bischofs hin von einem consilium oder einem consensus cleri die Rede ist, auch dort publizieren die Bischöfe die Synodalstatute in ihrem Namen und kraft ihrer Auktorität, wie die nichtsynodalen Statuten; sie interpretieren, erweitern, verändern die synodalen Statute außerhalb der Synode, wie sie die nichtsynodalen Statute interpretieren, erweitern und verändern. Ein juristischer Unterschied der auf oder außerhalb der Diözesansynode erlassenen Bestimmungen kann durch die ganze Tradition der Jahrhunderte nicht erwiesen werden. Ein solcher Unterschied von Diözesangesetzen und bloßen Diözesanverordnungen oder bischöflichen Verwaltungsmaßregeln ist dem weltlichen Rechte entlehnt.

5. Zudem ist es eine bare Unmöglichkeit, ein eigentliches (konstitutionelles) Repräsentativsystem auf historisch-wissenschaftliche Weise durchzuführen, teils wegen der unter kein Gesetz und keine Regel zu bringenden Repräsentation des Klerus (und selbst der Laienschaft in frühern Zeiten), teils wegen der wechselnden Zulassung oder Nichtzulassung von Prokuratoren der vom Synodalbesuche aus gesetzlichen Gründen Abgehaltenen.

6. Endlich haben sich die Stimmen der angesehensten Päpste auf indirekte oder direkte, auf öffentliche oder private Weise gegen das entscheidende Recht des Klerus auf Diözesansynoden ausgesprochen, z. B. Innozenz III., Honorius III., Benedikt XIII., Benedikt XIV. in seinem berühmten Werke de synodo dioecesana (lib. XIII c. 1—2); in gleichem Sinne hat sich auch stets die congr. int. conc. Trid. erklärt und die meisten Diözesansynoden der verschiedenen Länder haben diesen Erklärungen selber feierlichst beigepflichtet.

III. Auch in den Synodalgerichten hatte der Klerus kein entscheidendes Stimmrecht, außer soweit es ihm durch den Bischof zugestanden wurde. Früher bildete der ganze Synodalklerus mit dem Bischofe, später statt dessen bestimmte Ausschüsse (judices excusationum, judices querelarum) diese Synodalgerichte. Die dem Generalvikar an die Seite zu gebenden Ausschußmitglieder wählte aber der Bischof selber, wenn er die Wahl derselben nicht aus Konzession dem Synodalklerus überließ, wie z. B. auf der Diözesansynode von Konstanz i. J. 1567. Diese Synodalgerichte bildeten etwa nicht eine höhere Instanz im Vergleich zu dem ordinären bischöflichen Gerichte; der Unterschied beider ist nur ein moralischer, kein juristischer. Später fand auch für diese außerordentlichen Synodalgerichte die Heimlichkeit des Verfahrens Eingang, was ihnen vor den ordentlichen Gerichten am Ende wenig oder gar keinen Vorzug mehr gab.

Diese eigentlich so zu nennenden Synodalrichter sind nicht, wie es zuweilen geschehen ist, zu verwechseln mit den päpstlichen Synodalrichtern, welche nach dem Konzil von Trient (sess. XXV. c. 10. de reform.) auf Diözesansynoden für die Diözesen wie auf den Provinzialkonzilien für die Provinzen gewählt werden sollten, um vom Päpstlichen Stuhle oder den päpstlichen Legaten und Nuntien in partibus kommitiert werden zu können. Hier allerdings war die congr. interpr. conc. Trid. wohl stets der Ansicht, daß sie wie die Synodalexaminatoren nach der Intention des Tri=

dentiner Konzils vom Klerus und Bischofe gemeinsam und nicht vom Bischofe allein auf der Diözesansynode zu wählen seien; die Bischöfe dagegen waren zumeist der entgegengesetzten Ansicht, weil es im Texte des Tridentinums nur heiße, daß sie in den Diözesansynoden, nicht von denselben zu wählen seien und gaben dieser Ansicht auch praktische Folge.

IV. Auch in polizeilicher Hinsicht stand von jeher dem Bischofe allein das Entscheidungsrecht zu. In frühern Zeiten wurden wohl „Skrutinien", die sich sowohl auf Realien als auf Personalien bezogen, während des Verlaufes der Diözesansynode angestellt, aber ohne Aufstellung von besondern Synodalzeugen. Das Institut der Synodalzeugen tritt zuerst auf bei den bischöflichen Visitationsreisen des frühern Mittelalters, sodann bei den vorzüglich die Laienschaft angehenden Archidiakonalsenden, dann bei den Dekanalsenden, bis endlich das vierte lateranensische Konzil die Aufstellung besonderer Synodalzeugen auf Provinzialkonzilien vorschrieb und die allgemeine Praxis seit dem 15. Jahrhunderte dieselben auch bei Diözesansynoden allmählich in Aufnahme brachte. Ihre Aufgabe war es hier, in der Zwischenzeit bis zur nächsten Diözesansynode gewissenhafte Beobachtungen über alles Mangelhafte und Schädliche anzustellen, um dieselben vor Beginn der nächsten Synode sodann getreulich zu berichten. Ein wie mühevolles und dornenvolles Amt dieses gewesen, fällt in die Augen. Daher kam es, daß ihre Aufstellung auf der Diözesansynode später nicht mehr mit öffentlicher Namensnennung, sondern heimlich geschah, was aber schon vor Aufhören der Diözesansynoden den Verfall dieses Institutes mit sich brachte. Immer aber war die Anstellung von synodalen „Skrutinien" und die Aufstellung besonderer Synodalzeugen in entscheidender Weise vom Bischofe ausgegangen.

V. Kraft eines höhern kanonischen Rechtstitels stand seit dem Tridentinum (sess. XXIV. c. 18 de ref.) das entscheidende Stimmrecht des Synodalklerus nur in Einem Punkte unangestritten fest, nämlich bezüglich der Wahl der Syno=

dalexaminatoren, die in bestimmter Anzahl durch die Majorität des Klerus approbiert werden mußten. Das Konzil von Trient hielt es für gut und heilsam, dem Klerus ausdrücklich ein solches Recht einzuräumen in einer das Interesse desselben so schwer berührenden Frage; denn offenbar mußte es demselben bei der Abhaltung der durch jenes Konzil verfügten einzelnen Pfarrkonkurse auf ganz vorzügliche Weise daran liegen, unbefangene Beurteiler oder Prüfungsmänner hierfür zu haben. Seit dem Aufhören der Diözesansynoden wurde die Wahl dieser Examinatoren wie früher deren interimistische Vollzähligmachung in Todesfällen mit Approbation der congr. interpr. ein bischöfliches Recht cum consensu capituli und später selbst ohne Zustimmung des Kapitels.

Charakteristik und Kritik der absolutistischen Theorie.

1. Diese Theorie hat sich in Frankreich als Rückschlag gegen die konstitutionelle praktisch und dann auch wissenschaftlich entwickelt. Den durch welcherlei Ursachen immer (gerechte oder ungerechte) herbeigeführten Anforderungen des Synodalklerus gegenüber, dem hiermit in Verbindung stehenden extremen Andringen desselben auf ein nicht bloß beratendes, sondern sogar entscheidendes Stimmrecht wurde praktisch und wissenschaftlich das gerade Extrem hiervon entgegengesetzt.[1] „Euch steht nach den kanonischen Gesetzen auf der Diözesansynode kein Recht der freien und öffentlichen Rede, Einrede und Beschwerdeführung zu:“ so lautete diese entgegengesetzte Parole, die auch durch die Grundsätze des damaligen Staatsrechtes eine von außenher kommende Bekräftigung und Unterstützung fand. Der Zweck der Diözesansynode — so läßt sich diese Theorie vernehmen — ist einmütige Erbauung des Synodalklerus durch erhabene Zeremonien und feierliche Ansprachen, Weckung des Bußgeistes und des Geistes der kanonischen Unterwürfigkeit, ferner

---

[1]) Vgl. über diese Theorie die zitierte Schrift § 66—67 und § 86.

die Entgegennahme einzelner schriftlichen Petitionen seitens des Bischofs, aber ohne jede gemeinsame Verständigung, ohne alle und jede Massenbildung des Klerus, ferner die feierliche und solemne Verkündigung der schon vorher durch bischöfliche Vertrauenskommissionen beratenen Statute und richterliche Aburteilung in besonders eklatanten Fällen zur Erzielung eines größern moralischen Eindruckes, vor allem und vorzüglich aber das durch den Bischof oder dessen Stellvertreter vorzunehmende Skrutinium über bestehende Mängel in der Diözese, über Amtsverwaltung und Lebenswandel des Klerus. Gemeinsame Verständigung und Beratung über legislative Maßregeln, über umzubildende oder neu zu erlassende Diözesanstatute, öffentliche und freie Beschwerdeführung oder Einreden und Anfragen und nicht minder die Heranziehung des Klerus zu synodalrichterlichen Funktionen können nur etwa da insoweit stattfinden, als es der Bischof aus eigener Wahl und persönlicher Gnade vorziehen oder nach moralischen Grundsätzen für gut und pflichtgemäß erachten sollte. Das sind die Kernsätze dieser Theorie.

Der Schwerpunkt dieser Diözesansynode fällt hier auf das liturgisch-aszetische Moment und auf das polizeilich-inquisitorische Skrutinium. Da aber diese letztere Seite sich vorwiegend ausgeprägt hat in den Diözesansynoden der vormittelalterlichen und frühmittelalterlichen Periode, so bildete sich jene Theorie zu folgenden weitern Sätzen aus: die Diözesansynode sei erst seit dem 5. Jahrhundert, d. h. erst seit dem Ursprunge und der weitern Ausbildung der Parochialverfassung entstanden zu dem speziellen Zwecke, daß die nunmehr im weiten Bistumssprengel zerstreuten Geistlichen über ihre Amts- und Lebensführung daselbst eine gemeinsame Verantwortung führen und die geeigneten Mahnungen und Weisungen aus dem Munde ihres gemeinsamen Oberhirten entgegennehmen sollten. Nicht die Diözesansynoden, nur das Domkapitel als ordentliches Ratskollegium des Bischofs sei eine Fortsetzung des alten Presbyteriums. Kraft

kanonischen Rechtes bilde sie kein vom Bischofe in außerordentlicher Weise einzuberufendes Ratskollegium, sondern nur ein — erst später aufgekommenes, nützliches Zuchtmittel. Wenn seit dem 13. Jahrhunderte sowohl in Dingen legislativer wie richterlicher Natur die beratende Tätigkeit des Klerus mehr und mehr hervorgetreten sei, so erkläre sich dieses nicht aus dem kanonischen Rechtswillen der Kirche, sondern nur aus moralischen Motiven, die dem Bischofe eine derartige Beihilfe des Diözesanklerus als rätlich hätten erscheinen lassen.

2. Die Konsequenzen einer solchen Theorie sind leicht ersichtlich; denn wenn die kanonische Bestimmung der Diözesansynode keine andere wäre als die angezeigte, dann gäbe es unter unsern modernen Verhältnissen sattsame Surrogate derselben, ohne daß deren Wiedereinführung ein hinreichendes Motiv hätte. Aszetische Erbauung wird wohl bei weitem mehr durch Priesterexerzitien erreicht und gefördert; die in den synodalen Skrutinien geübte kirchenpolizeiliche Tätigkeit kann auf die mannigfaltigste anderweitige Weise ersetzt werden, auch die Aufstellung von Synodalzeugen kann leichtestens suppliert werden; ebenso kann die Verkündigung von Diözesanverordnungen bei der Leichtigkeit der modernen Verkehrsverhältnisse sehr gut auf andere Art von statten gehen und auch der feierliche Modus einer solchen Verkündigung würde keinen ausreichenden Entgelt bilden für — so viele Mühen und Auslagen.

3. Zu ungunsten dieser Theorie beweist jedoch die Geschichte, daß Domkapitel und Diözesansynode seit der Vergrößerung der Bistümer aus dem gemeinsamen Schoße des alten Presbyteriums herausgewachsen seien; ersteres als ordentliches, letztere als außerordentliches, alle Jahre zweimal oder (seit dem Tridentinum) einmal einzuberufendes Ratskollegium des Bischofs. In den der geistigen Kultur noch zu sehr entbehrenden frühern Jahrhunderten mußte freilich das Skrutinium eine Hauptrolle spielen unter den germanischen Völkerschaften, wie in den Laiensen-

den so auf der diözesanen Klerussynode; doch die Geschichte beweist, daß die andern Synodaltätigkeiten hier nur verhältnismäßig mehr zurückgedrängt, aber nicht, wie jene Theorie will, völlig abwesend und außerhalb des Synodalzweckes gelegen waren. Nie war es, wie aus mannigfaltigen Dokumenten erhellt, die Intention der Kirche, daß das Petitionsrecht (nicht zu verwechseln mit dem eigentlichen Vorschlagsrechte), daß ferner das Beschwerde- und Beratungsrecht des Klerus auf der Diözesansynode nur auf ein spezielles Privilegium hin rechtlich ausgeübt werden dürfe.

Es macht im Gegenteil die gemeinsame, öffentliche und mündliche Verständigung einen der Hauptzwecke der Diözesansynode aus und zwar den durch Surrogate am allerwenigsten ersetzbaren. Einigermaßen kann eine solche Verständigung auch durch geteilte Beratungen auf Kapitelkonferenzen oder auf bischöflichen Visitationen oder den zuweilen auch in Übung gekommenen Dekanalkongregationen ersetzt werden, aber nie völlig im Sinne der frühern kirchlichen Synodalgesetzgebung.

Eine solche Verständigung kann auch nicht bedeutungslos genannt werden. Man kann nicht mit Fug und Grund sagen, wie von seiten der Konstitutionalisten so gern geschehen ist: wenn der Klerus nur auf dem Wege des beratenden Stimmrechts mitwirken kann und soll, dann werden Diözesansynoden zu bloßen rhetorischen Schau- und Paradestücken ohne sattsam lohnende Bedeutung. Das heißt die Macht der freien Öffentlichkeit und der gemeinsamen mündlichen Beratung verkennen! das heißt, es zu einer halben Notwendigkeit stempeln, daß der Klerus eine kirchliche Versammlung durch weltliche, theatralische Rednereien entweihe! Ist etwa das öffentliche, schriftliche Wort der Presse bedeutungslos in weltlichen oder geistlichen Dingen? und doch kommt ihm nicht einmal ein in offizieller Weise beratendes Votum zu.

Eine auf Diözesansynoden erzielte und von kirchlichem Geiste geleitete Verständigung solcher Art ist nicht nur nicht

bedeutungslos, sondern höchst frucht- und segenbringend, wo die Geister, wo die Gemüter hierfür in rechter Weise vorbereitet sind. Ob dieses jedoch schon in der Gegenwart der Fall sei oder in wie naher oder ferner Zukunft dieses der Fall sein werde, überlassen wir Sachkundigern zur wissenschaftlichen Beantwortung und zu wirklicher, rechtskräftiger Entscheidung all jenen, welche nach göttlichem und kirchlichem Rechte dieses zu entscheiden obliegt.

IV. Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern. 1862.

Von Prof. Dr. A. Schmid in Dillingen.

I. In den mythischen Religionen des Heidentums galt der Gestirnhimmel ganz vorzüglich als Sitz der Götter. Der blendende Glanz, womit die Gestirne das Auge fesseln und namentlich das Auge des Orientalen bezauberten, der wandellose Wandel, womit sie ihre Umkreisungen vollbringen, die gesetzmäßige Ruhe, die sie trotz ihrer endlosen Bewegungen fort und fort bewahren, der Einfluß, den sie auf die Entwicklung alles irdischen Lebens äußern, schien ihnen ganz vorzüglich das Gepräge des Vollendeten, Vollkommenen, Göttlichen zu verleihen. Diese Anschauung bricht namentlich in den asiatischen Astral- und Naturreligionen durch; aber selbst in der griechisch-römischen Religion, die ihre Richtung mehr ins rein-Menschliche nahm, die außer den natürlichen Potenzen des Universums auch die geistig-ethischen, wiewohl mit verschiedenen unreinen Beimischungen, zu personifizieren und zu vergöttern begann, selbst hier behielt jene Auffassung des gestirnten Himmels immer noch eine fesselnde Macht bei. Die moderne Anschauung desselben, als eines Systems unbeseelter physikalischer Massen, als eines Mechanismus reinkörperlicher Bewegungen ist dem antiken Geiste, durchschnittlich genommen, fremd.

Die Philosophie war seit ihrem ersten Entstehen dazu angewiesen, hinter dem buchstäblichen Sinne der religiösen

Volksmythen deren tiefen Kern aufzufinden und vermöge der allegorisierenden Methode einen Reinigungsprozeß der Homerischen und Hesiodischen Göttersagen vorzunehmen. Dieser philosophische Reinigungsprozeß konnte den Polytheismus der Volksreligion einem größern oder kleinern Teile nach dem Gebiete der bloßen Sagenpoesie überweisen und danach mehr oder minder als revolutionäre Götterleugnung erscheinen vom Standpunkte des gemeinen Bewußtseins aus. Das letzte Band, welches die Philosophie noch einigermaßen freundlich zusammenhielt mit der Religion des Volkes, war die Anerkennung dessen, daß die Welt, daß insbesondere der gestirnte Himmel durch persönliche Götterintelligenzen beseelt sei. Die Anerkennung solcher Astralgötter erschöpfte zwar bei weitem nicht den Inhalt des mythologischen Bewußtseins der griechisch-römischen Götterreligion, mußte mehr oder minder immer noch als Götterleugnung erscheinen, aber dennoch war dem Polytheismus hier wenigstens einigermaßen noch Rechnung getragen. Konnte schon dieses unter Umständen die Anklage auf Erschütterung der Volksreligion nach sich ziehen, so mußte es dagegen als erklärter Atheismus im Sinne derselben gelten, wenn alle übermenschlichen Intelligenzen als bloße Anthropomorphismen, wenn die Gestirnkörper mit Anaxagoras als bloße glühende Massen, die aus Stein und Erde beständen, ausgegeben wurden.

Ohne Zweifel steht die Philosophie Platons der Volksreligion vielfach näher als die des Aristoteles, obwohl beide dem Polytheismus des Götterlebens durch einen höheren Theismus, durch die Lehre von einem persönlichen Nous an der Spitze des Universums im Sinne sokratischer Anschauung zu verklären strebten.[1]) An der Spitze des gesamten Kosmos steht nach Platon der absolute Gottesgeist, unter ihm die

[1]) Näheres über das Verhältnis von Platon und Aristoteles zur griechischen Volksreligion vergl. bei Zeller, Phil. der Griechen, 1846 II. 305 ff. 554 ff., Döllinger, Heidentum und Judentum, S. 283—386. 297—300. 307—309.

gewordenen, die sekundären Götter: die Weltseele, deren Körper die Welt ist, die Gestirnseelen, deren Körper die in den acht Himmelssphären umgetriebenen Gestirne sind, und die Erde, der erste und älteste der innerweltlichen Götter, im Mitlelpunkte des Universums ruhend; zwischen beiden endlich die Dämonen oder Genien in den drei elementaren Sphären des Wassers, der Luft und des Äthers mit Leibern, die aus dem von ihnen beherrschten Elemente gebildet sind. Die Götter der ursprünglichen Religionen waren nur solche Astralgötter und alles übrige ist nur mythologische Verunreinigung durch die Dichter. Das ungefähr ist der Standpunkt Platons und der Platoniker. Anders Aristoteles. Seine polytheistische Anschauung ist eine bei weitem gemäßigtere. Er kennt nur höhere Astralgötter als Prinzipien der kreisförmigen Gestirnbewegungen, und selbst hier lassen es manche Stellen zweifelhaft, ob nicht der absolute Gottesgeist unmittelbar statt mittelbar die äußerste Fixsternsphäre bewege.[1] Nur solche Sternengötter glaubt er metaphysisch von der Sinnenwelt aus beweisen zu können und weiter nichts von dem, was die religiösen Sagen lehren. Eine Weltseele im platonischen Sinne, Sternengeister, welche nicht bloß mittelbar durch körperliche Gestirnbewegungen, sondern auch unmittelbar durch irgendwelchen mystischen Kontakt auf die Welt der niedern Dinge, auf die Menschenseelen insbesondere einzuwirken vermöchten, Mittelwesen endlich unter der Form von Dämonen, Genien, Elementargöttern usw. — all dieses erscheint ihm nur als mythisches Sagenprodukt ohne philosophische Haltbarkeit. Die Gestirngeister sind die einzigen Götter der ursprünglichen Religion; alles was über diese alte Überlieferung hinausgeht, ist bloßer Mythus, indem man zur Überredung der Menge und um der Gesetze und des allgemeinen Nutzens willen jenen gestirn=

---

[1]) Vergl. über diesen zweifelhaften Punkt Conimbric. in I. II. de coelo c. 5. q. 6. oder unter den Neuern Biese, die Phil. des Artist. II. 80. Wirth, die Idee Gottes (1845) S. 216—217, 222.

bewegenden Wesenheiten tierische und menschliche Gestalten und eine menschliche Geschichte lieh.[1]) Die Göttlichkeit der Astralgeister bildet ihm sonach den wahren philosophischen Kern der polytheistischen Religionen; die Göttlichkeit der Erde, wie sie bei Platon auf ziemlich unzweideutige Art hervorgetreten war,[2]) verschwindet bei dem Stagiriten. Die Erde ist ihm nicht ein göttliches Gestirn unter den göttlichen Gestirnen. Die irdische Welt inmitten des Universums ist die Welt des Ungöttlichen, Unvollkommenen, Wandelbaren; nur die Welt über dem Monde, die den Umkreis des Universums bildet, ist die vollkommene, von seligen Göttern bewohnte Welt.

Der Dualismus dieser zwei Welten ist bei Aristoteles weit strenger durchgebildet als bei Platon. Dieses muß man genauestens im Auge behalten, um insbesondere die Grundanschauungen der peripatetisch-scholastischen Physik und Metaphysik historisch ins gehörige Licht setzen zu können. Die sublunarische Welt ist die Welt des Entstehens und Vergehens; die substantiellen und die akzidentellen (qualitativen und quantitativen) Formen innerhalb derselben sind dem Prozesse des Entstehens und Vergehens unterworfen. Die himmlische Welt dagegen ist die Welt der unerzeugten und unvergänglichen Formen; sowohl die bewegenden immateriellen Wesenheiten wie die von ihnen beseelten Sphären- und Gestirnleiber sind ewig und unsterblich. Sie sind unsterblich von Natur aus und nicht bloß, wie Platon annahm, durch den Willen Gottes. Auch die Materie des Himmels und der Himmelskörper ist darum eine ganz andere als die Materie der sublunarischen Körper — eine Grundanschauung der peripatetischen Wissenschaft, der platonischen ebensosehr entgegengesetzt als sie in neuerer Zeit seit Cartesius mehr und mehr bekämpft und aufgegeben wurde. Die Materie der niedern Welt ist gegensätzlicher Natur in ihren Formen; die Gegensätze des Warmen oder Kalten, des Trockenen oder Feuchten, die

---

[1]) Met. XI. c. 8 edit. Berol. p. 1074 b. 1 ff.

[2]) Vergl. Ritter, Gesch. der Phil. II. 409—410.

in den vier Elementen zu verschiedenen Verbindungen (συζυγίαι) zusammentreten, sind der Grund aller Veränderlichkeit und Vergänglichkeit diesseits des Mondes. Die Materie der höhern Welt dagegen (der Äther) ist gegensatzlos; sie ist erhaben über den Gegensatz des Warmen oder des Kalten, des Trockenen oder des Feuchten, sie ist folglich erhaben über die Gegensätze der vier Elemente. Seit Ewigkeit ist sie zu Himmelssphären und innerhalb derselben zu Gestirnkörpern zusammengezogen; diese halten ihren örtlichen Umlauf ohne alle substantielle, qualitative Veränderung, ohne alle quantitative Zu- oder Abnahme, leidenslos insofern, weit erhaben über die Bildungsprozesse der unlebendigen oder lebendigen Elementarkörper.

Der niedern materiellen Welt ist ferner von Natur aus die Ruhe eigen, der höheren Welt der Gestirne dagegen die kreisförmige Bewegung, welche als eine in sich zurückkehrende kontinuierliche die vollkommenste ist. Die erstere Welt ruht in vier übereinandergelagerten Elementarkreisen inmitten des ganzen Universums; zu unterst als das innerste und eigentliche Zentrum die Erde, darüber das Wasser, darüber die Luft und endlich zwischen der Luft- und Mondregion das Feuerelement, der Ursprung und Herd der feurigen Meteore, wozu insbesondere die Kometen gehören. Um diese von Natur aus ruhende Welt herum bewegt sich in acht ringartig übereinandergelagerten Himmelssphären die höhere Welt in kreisförmigen Bewegungen verschiedener Richtungen; zu unterst die Sphäre des Mondes, dann die des Merkur, der Venus, der Sonne, des Mars, Jupiter, Saturn und endlich die Fixsternsphäre als Umkreis des Universums.

Die Elemente der niedern Welt haben nur eine natürliche Bewegung infolge einer gewaltsamen Störung und Bewegung, die sie aus dem ihnen eigentümlich zukommenden Ruheorte vertrieben hatte. Diesen Ruheort suchen sie wieder zu gewinnen durch eine geradlinige Bewegung nach unten oder nach oben, was als Gegensatz der Schwere und der Leichtigkeit erscheint. Vermöge einer solchen Bewegung strebt alles

Erdhafte in die Tiefe, das Feurige in die Höhe, das Wasser- und Luftartige in die Mitte zwischen beiden. Ganz anders die Gestirnwelt über der Welt der niedern Elemente. Wie sie eximiert ist vom Chemismus der elementaren Bildungs- und Wandlungsprozesse, so steht sie auch weit erhaben über den Mechanismus des Gravitationsprozesses, über allem Gegensatze des Schweren und des Leichten. Sie erleidet keine gewaltsamen Störungen, aus denen sie zur Ruhe zurückzukehren strebte durch geradlinige Gravitationsbewegungen.

Der Himmelsäther ist nach Aristoteles kein flüssiges Medium, worin sich die Gestirnkörper frei bewegten. Mit der Unveränderlichkeit des himmlischen Körpers verträgt sich nur die endlos gleichförmige, örtliche Veränderung oder Bewegung im Kreise; eine Verdünnung und Verdichtung des himmlischen Äthers oder eine fortwährende Verschiebung seiner Stoffteile durch die Stoßbewegungen der umkreisenden Gestirne, als deren Folge eine Sphärenmusik erscheinen müßte, findet nicht statt. Die Anschauung, als ob die Gestirne sich in ihrer Himmelsspähren bewegten, ist aufzugeben; diese Himmelssphären bewegen sich vielmehr selbst und reißen die in ihnen enthaltenen Gestirne mit sich fort. Das ist die Theorie, welche Aristoteles nach dem Vorgange des Eudoxus gegen die Ansichten der früheren Philosophen geltend gemacht hatte — eine Theorie, die bis ins siebzehnte Jahrhundert herauf das Eigentum der peripatetisch-scholastischen Schulen blieb, bis sie durch die Fortschritte der neueren Astronomie jeglichen Halt verlor und selbst dem zähesten Widerstande als unhaltbar erscheinen mußte. Der ganze Gestirnhimmel besteht nach dieser neuen Theorie aus acht konzentrisch ineinanderliegenden durchsichtigen Kugelschalen oder Himmeln, in denen die Gestirne festgemacht sind wie die Nägel in einem Rade, um in deren beständiger Drehung mit umgedreht zu werden. Nur die Bewegung der leuchtenden Gestirne ist sichtbar, die Bewegung der durchsichtigen Sphären dagegen unsichtbar. Damit wurde eine andere, äußerst folgenreiche Operation in Verbindung gesetzt. Die Bewegung eines und

desselben Gestirnes, durch fortgesetzte Beobachtung immer genauer und genauer festgestellt, wurde in verschiedene Bewegungen verschiedener Richtungen zerfällt und nach der Anzahl dieser Bewegungen auch die Anzahl der jenes Gestirn umschließenden und nach verschiedenen Richtungen fortbewegenden, unsichtbaren Sphären bestimmt. So kam es, daß jede der acht umkreisenden Himmelssphären, z. B. die des Mondes, der Venus, der Sonne usw. wieder als ein Inbegriff mehrerer nach verschiedenen Richtungen hin sich umwälzenden, ringartig ineinandergeschlossenen Sphären aufgefaßt werden mußte. Es wurde hiermit ein Verfahren eingeschlagen, welches eine Reihe der ungeheuersten Verwicklungen in seinem Schoße barg. So teilte z. B. schon Eudoxus dem Monde drei Sphären zu; die erste derselben sollte die tägliche Bewegung des Mondes von Osten gen Westen um die Erde bewirken, die zweite sollte die Längenbewegung desselben im Tierkreise von Westen gen Osten, die dritte endlich die Breitenbewegung desselben nördlich und südlich des Tierkreises (die Schiefe der Mondbahn zur Eklyptik) erklären. Ebenso gab er der Sonne drei Sphären, um ihre tägliche Umdrehung, ihre Längenbewegung und ihre Breitenbewegung in der Eklyptik erklären zu können; denn auch letztere Art von Bewegung glaubte er ihr zuteilen zu sollen, wenn auch in geringerem Maße als dem Monde. Den übrigen damals bekannten fünf Planeten teilte er außer den drei genannten Sphären auch noch eine je vierte bei, wahrscheinlich um die ihnen eigentümlichen Rückgangsbewegungen zu erklären. So ergaben sich 26 Sphären und Sphärenbewegungen für die sieben Planeten unter der Fixsternsphäre; sechs für Mond und Sonne und 20 für die übrigen fünf Planeten. Kallippus und Aristoteles brachten diese Zahl bereis schon auf 55 oder (mit einer kleinen Reduktion) auf 47.[1])

[1]) Met. XI. c. 8 enthält diese astronomische Theorie des Aristoteles, worüber vorzüglich Simplicius (com. Arist. d. coelo I. II.)

Mit dieser physikalischen Himmelstheorie wird nun eine metaphysische Himmelstheorie in Verbindung gesetzt, und nur um der letzteren willen legten wir die erstere dar. Jede körperliche Bewegung fordert nämlich einen Beweger als wirkende Ursache. Die Bewegungen der Elementarwelt, die Erzeugung und Korruption der materiellen Formen, die qualitativen und quantitativen Veränderungen derselben haben die verschiedenen Gestirn- und Sphärenbewegungen des Himmels zu ihrer wirkenden oder bewegenden Ursache, diese aber können nicht selbst wieder aus weiteren körperlichen Bewegungen erklärt werden, weil dieses einen endlosen Regreß herbeiführen würde. Sie fordern also einen unbewegten Beweger, also auch einen immateriellen, einigen, unteilbaren Beweger von unendlicher Kraft,[1]) und überdies jede Himmelssphäre ihren besonderen Beweger, ausgenommen etwa den äußersten Fixsternhimmel, falls ihn Gott unmittelbar bewegte nach der Lehre des Aristoteles. So steht also das Prinzip fest: „ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ᾽ ἀκινήτου τε κινεῖσθαι, καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀϊδίου οὐσίας“.[2]) Da es nun wahrscheinlich (εὔλογον) ist, daß 55 oder 47 Sphären und Sphärenbewegungen in der unter dem Fixsternhimmel liegenden Planetenwelt existiren, so wird es ebensoviele unbewegte Wesenheiten geben müssen als Ursachen jener Bewegungen; das Notwendige hierin zu bestimmen will Aristoteles indes Stärkeren überlassen.[3]) Jede der genannten Sphärenbewegungen fordert eine an sich unbewegte, ewige Wesenheit,

genaueres Licht verbreitet. Über diese Theorie vergl. Idelers hist. Abh. über die astronomischen Untersuchungen der Alten, über Eudoxus in der Abh. der Berliner Akad. v. J. 1830 hist. philol. Kl.

[1]) Phys. VIII. c. 10.

[2]) Met. XI. c. 8. p. 1073 a 33.

[3]) Ebend. p. 1074 a 14—17, wo er sagt: „τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τάς ἀρχας τὰς ἀκινήτας καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν· τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν.“

welche immateriell (ἄνευ μεγέθους) sein muß, zu ihrem Beweger[1]) und zu ihrem beseelenden Prinzipe. In diesem Sinne ruft Aristoteles aus: „ὁ δ᾽οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν". [2])

II. Hiermit glauben wir nun die nötige Voraussetzung gewonnen zu haben, um die scholastisch-peripatetische Lehre von den Gestirngeistern in ihrer Entstehung und weitern Ausbildung verfolgen zu können. Diese Lehre gehört als solche der Metaphysik anheim im Sinne des Aristotelischen Grundbegriffes; denn wie es der Physik und der angewandten Mathematik[3]) zufällt, die Natur der Himmelskörper, deren Bewegungen und Maßverhältnisse zu betrachten, so steht es der philosophischen Grundwissenschaft zu, die übersinnlichen, immateriellen Gründe der Gestirnwelt wie überhaupt der ganzen Welt zu ergründen. Die Lehre von den gestirnbewegenden Geistern wurde in scholastischen Zeiten auch immer in die Metaphysik gezogen. Diese letztere hat das Übersinnliche, Immaterielle zu ihrem eigentümlichen Objekte; entweder das, was immateriell sein kann (die allgemeinen Begriffe, Prinzipien, Ursachen), oder was wirklich immateriell ist (Gott und die himmlischen Intelligenzen[4]). Wir haben es also

---

[1]) Ebend. p. 1073 a 38.

[2]) De coelo II. c. 2. p. 285 a 29. Schon die alten Kommentatoren des Aristoteles und um so mehr die mohamedanischen und scholastischen waren uneinig darüber, ob diese Beseelung in einem engern oder weitern Sinne verstanden werden müsse, ob die immateriellen geistigen Wesenheiten, welche die Gestirne beseelen, Formen, Entelechien der himmlischen Materien seien, oder mit den schon informierten Himmelskörpern nur zum Behufe der Bewegung verbunden seien, obwohl an sich von denselben geschieden.

[3]) Met. XI. c. 8 p. 1073 b 4 ff.

[4]) Vergl. Thomas prol. in metaphysicam Arist. Jedoch gehen die Scholastiker sehr weit voneinander ab in der Art und Weise, wie sie die Lehre von den himmlischen Intelligenzen, wie sie die Lehre von Gott nebst der allgemeinen Ontologie zur Metaphysik ziehen. Schon ein Einblick in die Darlegungen des Duns Scotus

gegenwärtig mit einem besondern Abschnitte der mittelalterlichen Metaphysik zu tun, um die durch die moderne Wissenschaft bezüglich desselben eingeleitete und bewirkte Reform in schließliche Erwägung zu ziehen.

1. Welche Auffassung, Umbildung und Ausbildung fand nun die oben skizzierte Lehre des Aristoteles in den scholastischen Schulen, wenn wir das historische Mittelglied, das zwischen beide sich einschob — die peripatetische Philosophie der Araber nämlich — hier außer Augen lassen? Wie die Scholastiker den obersten νοῦς des Aristoteles, den unbewegten unendlichen Beweger und Endzweck von allem nicht als eine unpersönliche Vernunft, sondern als eine persönliche Intelligenz auffaßten, so faßten sie auch die immateriellen, gestirnbewegenden Mittelwesen des Aristoteles als geistige Intelligenzen auf, die nach vorbestimmten Zwecken die Bewegungen des physischen Himmels leiten. Die neuesten Untersuchungen, die über den Gottesbegriff der griechischen Hauptdenker seit Hegel angestellt wurden, haben diese Auffassung als eine höchst berechtigte erscheinen lassen. Daß der göttliche Nous ohne alle selbstbewußte Intelligenz sei oder nur im Menschengeiste zum Selbstbewußtsein hindurchbreche, zeigte sich als eine dem Gottesbegriffe des Platon, Aristoteles, des Stoizismus und Neuplatonismus keineswegs entsprechende Auffassung. Es würde ebenfalls nicht schwer halten, im Zusammenhange damit den Nachweis zu liefern, daß auch die Götter im Sinne derselben als wissende Intelligenzen übermenschlicher Art zu fassen seien, die durch mythisierende Vorstellungen ins Menschliche oder gar ins Tierische herabgezogen worden seien; sie bloß als unbewußt waltende und bewegende Wesenheiten zu deuten, reicht nicht aus. Wie ist aber die Göttlichkeit dieser himmlischen Wesenheiten oder Intelligenzen zu deuten? in welchem Sinne heißen sie „Götter“? sind diese Geister, ist der νοῦς ποιητικός, der nach Aristoteles

---

und seines Kommentators (Op. IV, 510—24) oder des Suarez (Met. disp. I.) kann hiervon genugsam überzeugen.

das Göttliche, das Ewige und Unsterbliche im Menschen ausmacht, nur Selbstmanifestationen des göttlichen Nous und deshalb göttlich? sind etwa auch die ewigen Gestirnkörper samt der ihnen zugrunde liegenden Materie nur solche Selbstmanifestationen der göttlichen Wesenheit? und am Ende gar noch die Formen der sublunarischen Dinge samt der ihnen zugrunde liegenden Materie, so daß selbst im ungöttlichen, veränderlichen Leben der niedern Welt nur das göttliche Leben offenbar wird? haben wir es hier trotz des Monotheismus, trotz der Persönlichkeit eines Einzigen Gottes nicht denoch mit einem polytheistisch gestalteten Pantheismus zu tun? oder liegt uns hier die Lehre von einer ewigen, ungeschaffenen Welt in Gott vor, die einen eigenen Grund (Potenz, Hyle) hat, die Gottes ist aber nicht Gott selber ist, ohne daß jedoch der Monotheismus und der Dualismus bei Aristoteles wie in der antiken Spekulation überhaupt zu ihrer völligen Ausgleichung gekommen wären? und wenn die letztere Deutung ohne Zweifel mächtige Gründe für sich hat, sind die „Götter" sodann als göttliche, die Materie beherrschende Wesensmächte, als Wesensmomente des göttlichen Wesens, das sich am unmittelbarsten in den Kreisbewegungen des Himmels offenbart, oder sind sie vielmehr als von Gott unterschiedene Wesenheiten gleich den unter ihnen stehenden Weltwesen zu fassen und zu begreifen? Wie immer diese so schwierige Frage gelöst werden möge, das ist jedenfalls gewiß, daß die peripatetischen Scholastiker die göttlichen Intelligenzen des Aristoteles wohl ausschließlich auf letztere Weise gedeutet haben, ohne auf die andern möglichen Auffassungsweisen genau einzugehen; und wenn sie auch annahmen, daß die Materie im Sinne des heidnischen „Philosophen" ungeschaffen und gleichewig mit Gott sei, und wenn sie auch zum Zweiten annahmen, daß Gott als erste wirkende Ursache von allem seit Ewigkeit die niedern Formen der ewigen, ungeschaffenen Materie eingeschaffen habe und seit Ewigkeit die immateriellen, himmlischen Intelligenzen hervorgebracht habe, so war mit

dieser Auffassung des Aristoteles doch schon eine große Annäherung an den christlichen Schöpfungsbegriff erzielt. Die Götter des Aristoteles waren zu gottähnlichen, seit Ewigkeit hervorgebrachten Wesenheiten oder Kreaturen geworden, auf solche Weise war ein philosophischer Übergang aus der heidnischen Götterlehre zur christlichen Engellehre gewonnen und die Metaphysik des heidnischen Aristoteles mit Beseitigung jener beiden Defekte oder wenigstens des ersten derselben[1]) in eine der Lehre des Christentums entsprechende Metaphysik umgebildet.

Eine solche Umbildung der Aristotelischen Lehre erfolgte aber weiter noch daraus, daß im Lichte einer fortschreitenden Erfahrung oder im Lichte des christlichen Glaubens sich Manches von dem, was Aristoteles festgestellt hatte, nicht mehr halten ließ. Wie infolgedessen die Physik des Himmels von manchen Änderungen betroffen wurde, so auch die Metaphysik desselben. Grundlage der erstern blieb in mittelalterlichen Zeiten immer der Satz, daß alle Gestirne sich um die ruhende Erde bewegen. Die Lehre des Philolaus und mancher andern Pythagoräer, die als Repräsentanten der Copernikanischen Weltansicht im Altertume gelten müssen, fand keine Vertretung. Die Aristotelische Einschachtelungstheorie von einer Mehrheit unter- und übereinanderliegenden Himmel wurde fort und fort gepflanzt, wenn auch deren Anzahl von acht auf neun und zehn[2]) gesteigert wurde, um die Erscheinungen der Präzession

[1]) Bekanntlich machte der heilige Thomas von Aquin dem heidnischen Aristoteles noch die Konzession, daß die Ewigkeit der Weltschöpfung nur durch den Glauben, nicht metaphysisch widerlegt werden könne. Daß aber die Materie aus Nichts geschaffen sei, das sei metaphysisch streng beweisbar.

[2]) Sowohl Thomas (in met. XII. lectio 9) wie Duns Scotus (in met. 12 n. 54 op. IV, 446) sprechen sich gegen Aristoteles für einen neunten Himmel aus; der achte Himmel ist der Fixsternhimmel, der sich alle hundert Jahre einen Grad von Westen gegen

der Tag- und Nachtgleichen und der Nutation erklären zu können. Ebenso wurde die Aristotelische Theorie von einer Mehrheit der Sphären und Sphärenbewegungen innerhalb jedes Himmels fortgepflanzt, ja noch fortwährend vermehrt, um für alle neu beobachteten Erscheinungen Erklärungsgründe zu gewinnen. Siebzig bis achtzig solcher Sphären und Sphärenbewegungen wurden bis auf Keplers Zeiten herauf von einigen noch ausgesonnen, um die Aristotelische Theorie zu halten. Im Sinne dieser letztern Theorie stand die peripatetische Scholastik großenteils auch noch für die Konzentrizität aller Himmelsbewegungen ein, ohne die Modifikationen anzunehmen, welche Ptolomäus jener früheren Theorie hinzugefügt hatte; nur ein Teil der Scholastiker sprach sich für die exzentrischen Planetenbahnen und die Epicyklen des Ptolomäus aus, um die verschiedenen Entfernungen der Planeten von der Erde einerseits, um die verschiedenen Geschwindigkeiten, Stillstände und Rückgänge, d. h. die Schlingenbahnen derselben anderseits besser erklären zu können.[1])

Doch weit bedeutender noch sind die Veränderungen, welche die Aristotelische Himmelstheorie infolge der Einflüsse des Christentums und der theologischen Doktrinen betrafen. Die gegenwärtige, unserm diesseitigen Sinnes- und Intellektualauge zugängliche Welt erschien fortan nur mehr als Vorplatz einer höheren Welt, die nur dem Auge des Glaubens zugänglich ist. Der Gestirnhimmel, welcher dem heidnischen Blicke als das letzte im Umkreise des Welt-

---

Osten im Tierkreise bewegt; über ihm erst der neunte Himmel, der sich alle 24 Stunden von Osten gegen Westen bewegt und die Fixsterne mitzieht. Andere mittelalterliche Gelehrte nehmen noch einen zehnten Himmel an, um die Zitterbewegung der Fixsterne zu erklären oder gar noch einen elften.

[1]) Besonders Duns Scotus zeigt sich auch hierin am freiesten von der Auktorität des Aristoteles. Im Unterschiede von Thomas (met. XII. lectio 10) spricht er sich entschieden für die Ptolomäische Weltansicht gegen Aristoteles aus (met. XII. n. 58 op. IV, 447 und in II. sent. dist. 14 9. 2 n. 4—6 op. VII, 729—732).

universums erschienen war, wurde fortan nur als der glänzende Vorsaal des höhern und höchsten Himmels, des unendlich glanzvolleren Himmels der Seligen oder des Empyreums betrachtet. Infolgedessen erschienen auch die gestirnbewegenden Intelligenzen nur als Engel einer niedern Hierarchie unter dem höhern und höchsten Engel des Empyreums; die Aristotelische Zahlbestimmung der obersten Intelligenzen erschien also jetzt als eine zu kurz gemessene, hervorgegangen aus der irrigen metaphysischen Voraussetzung, daß alle höheren Intelligenzen gestirnbewegende sein müssen, weil von der Welt der Sinne aus auf philosophischem Wege keine andern bewiesen werden können. Zudem erschien im Lichte des Glaubens auch die gegenwärtige Welt nur als eine Art Vorbereitung auf die höhere Herrlichkeit, der sie entgegenseufzt (Röm. c. 8), die sie empfangen soll am Abschlusse der Zeiten gemäß der Verheißung, daß ein neuer Himmel und eine neue Erde kommen soll (Is. 65, 17. Apok. 21, 1). Diese zwei Erweiterungen gaben dem Aristotelischen Anschauungskreise eine ungemessene Ausdehnung in die Ferne eines Jenseits, das unserm Auge einstweilen verschlossen ist.

Hoch über dem sichtbaren Gestirnhimmel eröffnet sich jetzt dem freiern Blicke des Glaubens ein räumliches Lichtreich der seligen Engel- und Menschengeister, die ihrer Endlichkeit halber immer nur einen bestimmten Raum geistig erfüllen und durchdringen können, ein Lichtreich, das auch für verklärte Menschenleiber eine Stätte bietet. Dieses Empyreum, ursprünglich schon geschaffen, unbewegt und ohne Wandel am Umkreise der Schöpfung stehend, ist ein Reich des reinsten Verklärungslichtes. Dieses Licht dringt aber nicht zu uns, trotz der teilweisen Durchsichtigkeit des Planeten- und Fixsternhimmels, trotz der völligen Durchsichtigkeit des Wasser- oder des Kristallhimmels, welchen einige nach Ps. 148, 4 zwischen den Gestirnhimmel und das Empyreum setzten; jenes Licht dringt nicht zu uns, sei es, daß es für unser irdisches Auge zu licht und zu rein ist, sei es, daß es keine Strahlen aussendet, wie ja auch das Feuer zwischen der Luft- und Mond-

region keine solchen aussendet.[1]) Dem Verklärungs- und Vollendungszustande dieses Lichtreiches der Seligen oder des Empyreums soll am Ende der Tage auch die von ihm umschlossene Schöpfung konformiert werden. Alle Veränderlichkeit in der sublunarischen Welt wird dann aufhören und infolgedessen werden auch die örtlichen Veränderungen oder Bewegungen der Gestirne, die um jener willen vorhanden sind, aufhören und die himmelbewegenden Intelligenzen oder Engel werden ihrer diesbezüglichen Funktion dann enthoben sein. Einen solchen Zustand ewiger Vollendung und Glorifizierung des Universums vermochte der heidnische Verstand des Aristoteles nicht einmal zu ahnen, geschweige denn als Wahrheit auszusprechen. Den Bildungs- und Verwandlungsprozeß der elementaren Dinge in der sublunarischen Welt sah er als etwas nie Endendes an und ebendeshalb auch die denselben verursachenden Bewegungen der Himmelssphäre und der Gestirne als etwas nie Endendes, Unvergängliches, wie als etwas der Zeit nach Ungewordenes, Unentstandenes. Anders auf dem christlichen Standpunkte! Zwar die Himmel und all ihre einzelnen Gestirne sind gleich ursprünglich erschaffen; Licht und Bewegung aber gehören nicht zur Substanz derselben, können also erst in einem spätern Tagewerk der Schöpfung ihnen als Akzidenzen zugewachsen sein.[2]) Diese ihre Bewegung, also auch die Zeit als das Maß derselben wird am Ende der Tage wieder untergehen;[3]) ihrer Substanz nach werden aber die Gestirne, da sie einfache, unauflösliche Wesenheiten sind, von unvergänglicher Dauer und von nie alterndem Bestande sein und in erhöhtem Lichtglanze ewig fortschimmern.

---

[1]) So die meisten Scholastiker in ihren Kommentaren zu lib. II. dist. 2 der Sentenzen des Peter Lombardus; Thomas außerdem noch s. th. I. q. 66 art. 3 und q. 68 art. 4.

[2]) So z. B. Thomas s. th. I. q. 69 art. 1 resp. q. 70 art. 1 ad 1, sofern man der antiaugustinischen Schöpfungstheorie folgte.

[3]) Dieses Theologumenon suchten die Scholastiker aus Js. 60, 20 und Apok. 10, 6 zu begründen. Vergl. die Kommentare derselben in IV. sent. dist. 48.

2. Nachdem wir nun in allgemeinen Grundzügen dargestellt haben, welche Umgestaltung die Aristotelische Physik und Metaphysik des Himmels innerhalb der peripatetischen Scholastik unter den Einflüssen einer christlichen Weltanschauung und einer aus der Väterperiode überkommenen christlichen Theologie erfuhr, wenden wir uns der reinphilosophischen Betrachtung desselben Gegenstandes — unserm eigentlichen Thema — zu, versuchen also darzustellen, was die großen Peripatetiker des 13. Jahrhunderts gelehrt haben über die Himmelsbewegungen als Wirkungen eines intelligenten Prinzipes im allgemeinen, als Wirkungen einer Vielheit kreatürlicher Intelligenzen insbesondere, endlich über deren Wirkungsweise. Diese drei Pnnkte mögen der Reihe nach (a—c) zur Verhandlung kommen!

a) Die Himmelssphäre und die Gestirne werden weder bewegt nach Art der unlebendigen Körper, noch nach Art der lebendigen Pflanzen- und Tierkörper; sie werden vielmehr von einem intelligenten Prinzipe bewegt. Das ist die bei den peripatetischen Scholastikern vorwaltende Grundanschauung.

Die unlebendigen, unbeseelten Elementarkörper bewegen sich nicht selbst aus einer innern Formursache (Seele) heraus wie die belebten Elementarkörper. Würden sie sich selbst bewegen gleich den letztern, so müßten sie einem Teile nach (der Form nach) bewegen und dem andern Teile nach (der Materie nach) bewegt werden, der Lehre des „Philosophen“ zufolge. Eine solche Selbstbewegung kommt ihnen aber nicht zu; denn was sich auf solche Weise selber bewegt, kann sich auch selber in Ruhe versetzen, kann verschiedene Bewegungen vollbringen, ohne an eine einzige auf- oder absteigende Bewegung gebunden zu sein. Das alles ist nicht der Fall bei den unlebendigen, aus Elementen zusammengesetzten Körpern. Ihre Bewegung erhalten sie von anderswoher; entweder per accidens von denjenigen Agentien, welche für fallende oder steigende Körper irgendwelche Hindernisse entfernten, oder an

sich (per se) von denjenigen Agentien, welche ihre erdhaften, flüssigen, luft- oder feuerartigen Formen erzeugten. Jedem Elementarkörper ist es infolge der ihm wesenhaften Form auch eigentümlich und natürlich, an einem bestimmten Orte zu ruhen und in denselben wieder zurückzustreben, wenn er gewaltsam aus ihm verdrängt worden; diese Ruhe und diese Bewegung gehören zu seinen natürlichen Eigenschaften. Jeder Elementarkörper bewegt sich in Kraft seiner Form (ex vi suae formae) nach unten oder oben, ist also das aktive Prinzip dieser Bewegungen, ist also, um mit den Worten von Duns Scotus zu reden, die nächste Ursache dieser Bewegungen, wenn auch der Erzeuger desselben, der seine Form aus der Potenz der Materie zur Wirklichkeit herausführte, die entferntere Ursache dieser Bewegungen ist.[1]) Wenn nun die innere Form der elementaren Körper das aktive Prinzip oder die nächste Ursache der Gravitationsbewegungen ist, kann ihnen dann nicht auch Selbstbewegung zugeschrieben werden, wie den lebenden Körpern? bewegt ihre Form nicht auch die Materie von Innen heraus? und wenn ihre Selbstbewegung auch keine organische ist, wenn ihre Form auch nicht aktives Prinzip vegetativer Veränderungs- und Wachstumsbewegungen oder animalischer Ortsbewegungen ist wie die Pflanzen- und Tierseele, ist sie nicht trotzdem eine niedere Art von natürlicher Selbstbewegung? Diese schwierigen Fragen über den Unterschied der unorganischen und organischen Bewegungen haben den scholastischen Geist vielfach beschäftigt. Wie es hiermit immer bestellt sein möge, für unsern gegenwärtigen Zweck heben wir nur dieses heraus, daß die Himmels- und Gestirnbewegungen nach peripatetisch-scholastischer Lehre weder aus unorganischen Formen und Kräften wie die Gravitationsbewegungen, noch aus organischen

---

[1]) Thomas S. phil. III. c. 23 n. 3—4, de potentia q. 5 art. 5 resp. in VIII phys. lectio 7, Duns Scotus in II sent. dist. II q. 10 n. 3 ff., bes. n 11 (Opera VII, 308) in VIII phys. q. 6 (II, 450 ff.)

Formen und Kräften wie die Pflanzen- und Tierbewegungen erklärt werden können, sondern ein intelligentes Prinzip als ihre Ursache fordern.

Welches wird nun der metaphysisch-scholastische Beweis für diese so höchst belangreiche These sein? oder welches die Beweise? Wählen wir um der Einfachheit willen den heiligen Thomas nach dessen Summa contra gentiles lib. III c. 23; quod coelum movetur ex aliqua intellectuali substantia zum Führer für uns in der Darstellung dieser Beweise![1]) Es will hier Thomas nur im allgemeinen den Beweis liefern, daß der Gestirnhimmel von irgend einer intelligenten Substanz bewegt werde, abgesehen davon, ob letztere eine den Gestirnkörper belebende, intelligente Seele sei nach Analogie der menschlichen, oder eine geschiedene Geistsubstanz, oder die göttliche Intelligenz selbst in unmittelbarer Weise, oder endlich nur für die oberste Himmelssphäre die göttliche Intelligenz unmittelbar, für die übrigen aber geschaffene Geister (Seelen oder reine Geister). So am Schlusse von c. 23. Mögen nun die einzelnen Beweise folgen:

Erster Beweis. Die Himmelsbewegung ist auf die Erzeugung der sublunarischen Dinge gerichtet, alle Erzeugung ist aber auf den Menschen als letzter Zweck gerichtet. Nach dem Satze: omne agens intendi sibi simile kann nun keine Ursache eine höhere Form intendieren als eine solche, die ihm selber eigen ist. Nur eine geistige Form, nur eine Intelligenz kann den Menschengeist, der die höchste Form im Reiche des Sublunarischen ist, intendieren oder abzwecken. Sollen nun die Gestirne das letztere tun, so müssen sie als Instrument eines

---

[1]) Die im Ganzen damit zusammenstimmende Lehre Albert des Großen findet sich am übersichtlichsten in dessen Schrift: de causis et processu universitatis lib. I tract. 4 c. 7: utrum coelum moveatur ab anima vel a natura vel ab inteligentia, ferners ebend. c. 8, lib. II tract. 2 c. 35—40; die Lehre des hl. Bonaventura auf sehr klare und bündige Art in II sent. dist. 14 p. 1 art 3 q. 2; die Lehre des Duns Scots am übersichtlichsten in XII. met. q. 16—21 (Op. IV, 836—841).

geistigen Bewegers wirken, und wie im Geiste des Künstlers die zu schaffenden Kunstwerke der Idee nach präexistieren müssen, also müssen im Geiste jenes Bewegers auch alle in der sublunarischen Welt zu verwirklichenden Formen der Idee nach präexistieren. (c. 23 n. 1 und c. 24.)

Zweiter Beweis. Jeder Körper, der bewegt wird, muß von einem Agens bewegt werden; so auch der Himmelskörper. Bei letzterem kann das Agens nun nicht selber wieder ein Körper sein, weil man so in einen endlosen Prozeß fallen würde. Es muß also entweder etwas Seelisches oder etwas Reingeistiges sein. Wenn Ersteres, dann muß dieses Agens eine intellektive Seele sein und nicht bloß eine Pflanzen- oder Tierseele; denn die Himmelskörper zeigen weder Wachstum noch Abnahme und ebensowenig eine Verschiedenheit von Sinnenorganen. Das himmelbewegende Prinzip muß also jedenfalls ein intelligentes sein, sei es nun eine dem Himmelskörper verbundene Seele oder ein reiner Geist. So c. 23 n. 2.

Dritter Beweis. Die leichten und schweren Körper erhalten ihre Bewegung an sich von dem, der ihre Formen erzeugte, per accidens von dem, der ein Hindernis entfernte. So können die himmlischen Körper ihre Bewegung nicht erhalten, da sie nicht erzeugt, sondern erschaffen sind und in ihrer Bewegung nicht gehindert zu werden vermögen. Sie können also nicht gleich jenen von andern Körpern bewegt werden, also nur von solchen Agentien, welche Wahrnehmung besitzen (a moventibus per apprehensionem) und zwar, wie bewiesen worden, keine bloß sinnliche, sondern eine intellektive Wahrnehmung. So c. 23 n. 3.

Vierter Beweis. Wenn die bloße Natur ohne geistige Wahrnehmung (sola natura absque apprehensione) Prinzip der himmlischen Bewegungen wäre, wie sie Prinzip der Gravitationsbewegungen ist, dann müßte die innere Form, welcher die Bewegung als natürliche Eigenschaft entstammte, aktives Prinzip dieser Bewegung sein. Nun sind aber die Himmelskörper von Natur aus nicht für irgend einen fixen Ort bestimmt,

wie die leichten und schweren Körper; sie sind von Natur aus vielmehr gleichgültig gegen jeden bestimmten Ort ihrer Kreisbahn. Die bloße Natur derselben ohne ein geistig wahrnehmbares Prinzip kann also nicht aktiver Grund ihrer Bewegungen sein. So c. 23 n. 4.

Fünfter Beweis. Die bloße Natur der Himmelskörper kann nicht aktives Prinzip ihrer Bewegungen sein; denn die Natur strebt immer nach Einem und nur um dieses Einen willen nach dem Vielen, also nur um der Ruhe willen nach der Bewegung, welche die Himmelskörper in verschiedene Orte bringt. Da aber die Himmelskörper im Unterschiede von den Elementarkörpern nie ruhen, sondern in kontinuierlicher Bewegung sind, so kann die bloße Natur ohne ein intelligentes, geistig wahrnehmendes Wesen nicht aktives Prinzip dieser Bewegung sein. Die bloße Natur ist nur passives Prinzip der unaufhörlichen Zirkelbewegung des Himmels; nur insofern ist letztere eine natürliche und keine gewaltsame. So c. 23 n. 5 und ebend. am Schlusse.

Sechster Beweis. Alle Bewegung, die von der Natur als aktivem Prinzipe ausgeht, ist geradlinig, so daß eine Umkehr gegen die Natur ist. Die Himmelsbewegung ist aber kreisförmig, ohne daß die Rückkehr derselben widernatürlich wäre; sie kann also nicht aus der Natur als solcher begriffen werden, sondern nur aus einem intelligenten Prinzipe (vis apprehensiva et per intellectum movens). Die Keisbewegung des Himmels kann trotz ihrer Regelmäßigkeit dennoch durch den freien Willen einer Intelligenz bewirkt sein; denn wie die Natur durch ihre Kraft, so kann der freie Wille durch Weisheit zu etwas bestimmt sein. So c. 23 n. 6 und am Schlusse.

Siebenter Beweis. Die himmelbewegende Kraft muß das Vermögen haben, immer zu bewegen, d. h. sie muß insofern eine unendliche Kraft sein. Sie muß es sein, wenn auch die aristotelische Voraussetzung von einer wirklich endlosen Himmelsbewegung eine ungerechtfertigte ist. Sie muß es sein, weil die Himmelsbewegung sonst keine gleich-

förmige sein könnte, weil sie sonst von Zeit zu Zeit langsamer werden müßte, wenn die bewegende Kraft ihrer Endlichkeit halber ermüden und nachlassen würde (!). Das himmelbewegende Prinzip mit seiner unendlichen Bewegekraft kann aber nur ein geistiges Prinzip sein, kein körperliches. Wäre es ein körperliches Prinzip, so müßte es in der Bewegung seine ganze Kraft einsetzen und offenbaren, was bei einem geistigen Beweger nicht der Fall ist, weil er seine Kraft durch freie Willensverfügung zum Teil zurückhalten und zweckgemäß verteilen kann. Wäre also ein körperlicher Beweger die Ursache der Himmelsbewegung, so müßte die Geschwindigkeit derselben eine unendlich große, also augenblickliche (instantane) sein infolge des vollen Einsatzes der unendlichen Bewegekraft. Da die Erfahrung dieses widerspricht, so kann das himmelbewegende Wesen nur ein unkörperliches, intelligentes sein. So nach opusc. 15 de angelis c. 2 am Schlusse und S. th. I. q. 25 art. 2 ad 3[1]).

Die peripatetischen Scholastiker des 13. Jahrhunderts, als deren Hauptrepräsentanten wir den heiligen Thomas vorgeführt haben, glauben mit metaphysischer Strenge beweisen zu können, daß die Himmelsbewegungen nicht wie Gravitationsbewegungen der elementaren Körper aus physischen Formen und deren Kräften stammen können, sondern von einem unbewegt-bewegenden, intelligenten Prinzip unmittelbar bewirkt sein müssen. Die Gravitationsbewegungen eines Elementarkörpers wurzeln in dessen physischer Form als ihrem aktiven Prinzip, und der schöpferische Gottesgeist erhält diese Form in deren Seinsbestand und regelt die aus ihr entspringenden Bewegungen nach wohlgeordneten Gesetzen; so kann es sich nicht verhalten bei den Himmelsbewegungen. Diese werden nicht durch physische Formen als Mittelursachen hervorgebracht, sondern entweder

---

[1]) Daß die endlichen Intelligenzen beziehungsweise der Natur und Kraft nach unendlich sein können, darüber vergl. opusc. 11 art. 7.

unmittelbar vom göttlichen Geiste selbst oder von geschaffenen Intelligenzen als geistige Mittelursachen. Daß die Himmelsbewegungen nicht durch physische Mittelursachen bewirkt werden, das ist die Grundbehauptung, mit deren Anerkennung oder Verwerfung die diesbezügliche mittelalterliche Theorie steht oder fällt; die weitere Frage: ob jene Bewegungen unmittelbar vom göttlichen Geiste selbst oder von geistigen Mittelwesen bewirkt werden, ist eine Frage von weit geringerer Tragkraft und von sekundärer Bedeutung.

b) Die Antwort, welche die peripatetischen Scholastiker des 13. Jahrhunderts auf diese zweite, nun in Behandlung zu ziehende Frage geben, geht dahin, daß Gott alle Himmelsphären samt deren Gestirnen mittelbar durch geschaffene Intelligenzen oder Engel bewege,[1]) obwohl er sie unmittelbar bewegen könnte der absoluten Möglichkeit nach. Doch nur ein Kongruenzbeweis wird meistens zu liefern versucht für eine solch mittelbare Himmelsbewegung durch geschaffene Intelligenzen. Die Metaphysik beweist vom sinnlich Wahrnehmbaren aus das Übersinnliche vermittelst des Kausalitätsprinzips. Sie vermag auf solchem Wege streng zu beweisen, daß die sinnlich wahrnehmbaren Gestirnbewegungen unmittelbare Wirkungen eines intelligenten Prinzips sein müssen; daß aber dieses Prinzip zunächst ein vielheitliches und nicht ein einheitliches sei, daß der absolute Geist nicht als solcher sondern durch geschaffene Geister höherer, übermenschlicher Art jene Bewegungen bewirke, daß es zur Vollkommenheit Gottes gehöre, die niedere Welt durch solche Mittelintelligenzen zu regieren, daß jede derselben nur

---

[1]) Selbst den ersten Himmel oder das primum mobile bewegt Gott mittelbar nach ziemlich übereinstimmender Ansicht der Scholastiker, obwohl Aristoteles hie und da das Gegenteil zu lehren scheine. So Thomas opusc. 11 art. 12, Bonaventura in II sent. dist. 14 p. 1 art. 3 q. 1, Duns Scotus in XII Met. q 17 (op. IV, 837).

eine einzige Sphärenbewegung und nicht mehrere derselben zugleich effektuiere, daß folglich die Zahl der astronomischen Sphärenbewegungen einen Rückschluß erlaube auf die Zahl der bewegenden Engel oder Sphärengeister, daß die Zahl dieser letzteren aber bei weitem nicht die Zahl der englischen Intelligenzen überhaupt ausmesse, daß die Ordnung der Kreaturen ohne solche Intelligenzen von noch höherer Art eine lückenhafte, also Gottes unwürdige wäre — dieses und vieles andere, was damit in Zusammenhang steht, kann die Vernunft nach der meist vorwiegenden Ansicht nur auf dem Wege eines metaphysischen Probabilitäts- oder Kongruenzbeweises, nicht auf dem Wege einer strikten Demonstration dartun[1]).

---

[1]) Der heil. Thomas sagt: „libri philosophorum hujusmodi probationibus (angelos esse motores orbium) abundant, quas ipsi demonstrationes putant: mihi etiam videtur, quod demonstrative probari possit, quod ab aliquo intellectu corpora coelestia moveantur vel a Deo immediate vel mediantibus angelis, sed quod mediantibus angelis ea moveat, magis congruit rerum ordini, quem Dionysius infallibilem asserit, ut inferiora a Deo per media secundum cursum communem administrentur." Opusc. XI art. 2. Ebenso spricht er sich in II sent. dist 14 q. 1 art 3 resp. für eine bloße Kongruenz Propabilität in dieser Hinsicht aus. Ebenso der heilige Bonaventura in II sent. dist. 14 p. 1 art. 3 q. 2 resp. Duns Scotus in XII met. q. 17 ad 1. Übrigens ist nicht zu leugnen, daß die unzählig vielen Vernunftbeweise der genannten Scholastiker für das Dasein und die Natur der Engel — lauter Beweise, die nicht aus bloßen theologischen Auktoritäten, sondern a posteriori aus der Himmelsbewegung oder a priori aus dem Vollkommenheitsbegriffe Gottes und der von ihm geschaffenen Welt geführt werden — oft weit über das Maß von bloßen Kongruenz- oder Wahrscheinlichkeitsbeweisen hinausgehen und daß überhaupt diese verschiedenen Beweisarten in der Scholastik oft gar nicht unterschieden werden, sondern in sehr gemischter Weise auftreten. Die moderne Erkenntniskritik nahm hier einen großen Reinigungs- und Ausscheidungsprozeß vor, was an und für sich betrachtet ein starker Fortschritt war.

Auf einem solchen Wege wurde sogar der Nachweis versucht, daß jede Sphärenbewegung teils einen mittelbaren geistigen Beweger habe, der einem Himmelskörper als wirkende Ursache zunächst verbunden sei und gleich einer Seele in ihm wirke, teils einen andern und einen höhern geistigen Beweger, der nur auf dem Wege des zu erstrebenden und durch die wirkende Kraft auszuführenden Zweckes bewege.

Diese Lehre, wonach die Zahl der per modum causae efficientis aut finalis bewegenden Intelligenzen doppelt so groß wurde als die Zahl der Sphärenbewegungen, wurde auch aus dem elften Buche der Aristotelischen Metaphysik heraus interpretiert[1]). Überhaupt nahm man hier überall gebührende Rücksicht auf die Lehre des „Philosophen". Teils wurde sie bekämpft, teils entschuldigt, teils in Einklang zu setzen versucht mit der wahren metaphysischen Theorie. Dieselbe nehme irrtümlich an, daß die Zahl der himmelbewegenden Geister die Zahl der übermenschlichen Himmelsintelligenzen schlechthin erschöpfe; damit wurde jene Lehre bekämpft. Aristoteles sei aber als Philosoph von der Sinnenwelt ausgegangen und deshalb habe er behauptungsweise nur auf gestirnbewegende Intelligenzen gelangen können: damit wird jene Lehre zu entschuldigen versucht. Und genau genommen behaupte Aristoteles nicht einmal eine so beschränkte Anzahl von Intelligenzen als metaphysische Notwendigkeit; er behaupte sie Met. XI c. 8 bloß als etwas Probables (εὔλογον), das Notwendige überlasse er Stärkern zu sagen. So wird

---

[1]) Vergl. über diese Lehre Albert den Gr. l. c., Thomas in II sent. dist. 14 q. 1 art. 3 resp., de spirit. creat. art. 6 resp., de potentia q. 6 art. 6 resp., Duns Scotus l. c. Bei Dionysius erscheinen jene beiden Klassen von gestirnbewegenden Intelligenzen nach Thomas (S. c. gent. III c. 80) als dominationes (befehlende Engel) und virtutes (ausführende Engel) in der mittlern Hierarchie, während die Engel der höhern Hierarchie über der Gestirnwelt, und die der niedersten Hierarchie unterhalb derselben in der Menschenwelt walten.

jene Lehre auf dem Wege der Textesinterpretation in Einklang zu setzen versucht mit der scholastischen Metaphysik[1]).

c) Eine weitere und letzte Frage betrifft die Art und Weise, wie diejenigen Intelligenzen, welche die Sphärenbewegungen bewirken, mit den von ihnen zu bewegenden Himmelskörpern nach scholastisch-peripatetischer Lehre in Verbindung stehen; ob sie nach Art der Menschenseelen mit letztern in Verbindung stehen, so daß aus der intellektiven Seele als substantieller Form und aus der Materie Eine Substanz gebildet würde? oder ob sie denselben äußerlich bleiben und lediglich zum Zwecke der Bewegung mit ihnen in Kontakt treten, was nur als eine höchst uneigentliche Beseelung bezeichnet werden könnte? Die peripatetischen Scholastiker erklären sich beinahe ausnahmslos für das zweite, obwohl einige Lehrer der frühern Zeit z. B. Origenes, Hieronymus, Augustinus in entschiedener oder zweifelhafter Manier sich für eine eigentliche Beseelung des Himmels auszusprechen scheinen[2]).

Die philosophischen Gründe hierfür sind folgende: Die Gestirne zeigen weder Ernährung noch Wachstum noch Sinnesorgane, also könnten sie nur eine intellektive Seele

---

[1]) Vergl. Thomas S. c. gent. II c. 92, opusc. 15 c. 2, Duns Scotus in XII met. q. 19 (IV, 839) usw. Es ergibt aber der Zusammenhang, daß Aristoteles an obiger Stelle nur nicht ganz entschieden die Zahl der Sphärenbewegungen (ob 55 oder 47 oder dergl.) bestimmen konnte und wollte und infolgedessen auch nicht die Zahl der geistigen Wesenheiten, ohne deshalb über den sphärenbewegenden Geistern noch anderweitige, höhere zuzugeben.

[2]) Im Grunde nehme die Platonische Ansicht, welcher diese altchristlichen Lehrer folgen, auch keine eigentliche Beseelung des Himmels an, indem sie sogar die Menschenseele, was ein Irrtum sei, für eine bloße Bewegerin des ihr beigegebenen Leibes und nicht für das informierende Prinzip desselben halte. Vergl. Thomas S. th. q. 70 art. 3, de spir. creat. art. 6, de pot. q. 6 art. 6, Bonaventura a. a. O., Duns Scotus de rerum principio q. 9 n. 41. 47 (op. III, 69—70), in II sent. dist. 14. q. 1. n. 3 (VII, 722).

besitzen, keine vegetative und keine sensitive. Eine solche Seele hätte nur ein intellektives Erkenntnis- und Willensvermögen und ein Vermögen der örtlichen Bewegung. Das erstere würde so wenig wie das menschliche eines leiblichen Sinnorganes bedürfen nach Aristotelischer Lehre und wäre zudem nicht der durch leibliche Organe zu vermittelnden Sinnenbilder benötigt. Nur um das zweite der genannten Vermögen, das der örtlichen Bewegung in Ausübung zu bringen, würde die intellektive Seele eines Körpers bedürfen. Sie würde mit diesem letztern also nur als Bewegungsursache in Verbindung treten, keineswegs aber als Formursache oder als eigentlich beseelende Ursache wie beim Menschen. Es können also die gestirnbewegenden Geister keine eigentlichen Gestirnseelen sein. Sie können nicht bildende, gestaltende, formende Prinzipien der ihnen zugeteilten himmlischen Körper sein; sie setzen dieselben vielmehr als schon ursprünglich geschaffene und geformte voraus, um sie bewegen zu können. Die anerschaffenen substantialen Formen der Himmelssphären und der Gestirne bleiben unwandelbar die nämlichen, die örtlichen Kreisbewegungen derselben durch Intelligenzen dagegen sind bloße Akzidenzen, können also später zu denselben hinzutreten und wieder aufhören, wiewohl die von den Sinnen ausgehende Philosophie als solche hierüber faktisch nichts zu bestimmen vermag.[1])

Große Mühe kostete es nun, die philosophische Auktorität des Aristoteles mit dieser Lehre übereins zu bringen. Hat er nicht ausdrücklich (de coelo I. II. c. 2) die Himmelsbeseelung behauptet, wenn auch in einem etwas andern Sinne als Platon? Sollte man jene Auktorität preisgeben in diesem

[1]) Für diesen Vernunftbeweis gegen eine eigentliche Gestirnbeseelung vergl. die angeführten Stellen. Obwohl zuweilen zugegeben wird, daß die Kirchenlehre hierüber nichts bestimme, so wird sie doch immer eher gegen eine eigentliche Gestirnbeseelung gedeutet; ebenso für einen spätern Anfang der Himmelsbewegungen (nach der Antiaugustinischen Ansicht) und für ein Ende derselben am Schlusse dieser Zeiten, wie oben dargestellt worden.

Punkte oder durch eine mehr metaphorische Textesinterpretation retten? Anders ausgedrückt: sollte man jene Himmelsbeseelung des Aristoteles als eine eigentliche deuten und reprobieren oder sollte man sie als eine uneigentliche deuten, um sie zu approbieren? Beides geschah. Der hl. Thomas ist hierfür ein lebendiger Beleg. Dem Averroes gegenüber, wie Fr. von Ferrara treffend ausgeführt hat,[1] behauptet er, daß Aristoteles' Lehre für eine eigentliche Informierung oder Beseelung ausgelegt werden könne, und all denen gegenüber, welche die Auktorität des Aristoteles als Instanz gegen die scholastische Theorie geltend machen, behauptet er, daß wohl nur eine uneigentliche Beseelung im Sinne desselben liege.

Als sicheres Prinzip bleibt also dieses ausgemacht: Die Gestirne und ihre Sphären zeigen keine Verschiedenheit der Sinnorgane, folglich ist die Erkenntnis der gestirnbewegenden Intelligenzen nicht durch körperliche Organe vermittelt. So hatte die peripatetisch-scholastische Metaphysik einen Boden gewonnen, um auch über die Natur, über die natürlichen Erkenntnis- und Willensfunktionen jener Intelligenzen sich verbreiten zu können, wiewohl nicht in einer die größere Vernunftprobabilität schlechthin überragenden Weise, wie gezeigt worden. Hier trat nun eine andere bedeutsame Alternative ein, die eine ziemliche Spaltung in die peripatetische Scholastik brachte. Wenn die Erkenntnis der Gestirn- und Sphärengeister nicht durch körperliche Sinnorgane vermittelt ist, wie? ist eine solche Erkenntnis, soweit sie ihnen zukommt in Bezug auf sinnliche und übersinnliche Dinge, anerschaffen von Gott, oder ist sie mitverursacht durch die wahrgenommenen Objekte der Sinnenwelt, ohne daß letztere erst durch leibliche Organe hindurch wahrgenommen werden müßten? ist eine solche Erkenntnis fix und fertig angeboren, wenigstens habitual angeboren, oder ist sie erworben durch eine geistige (intellektuale) Sinnesberührung

---

[1]) Vergl. dessen Kommentar zu l. II. c. 70 der S. contra gent., wo sich die entgegengesetzten Belegstellen finden.

der wahrgenommenen Objekte? in welcher dieser beiden Weisen muß die Aristotelische Lehre, welche uns hierüber Met. XI c. 8 keine Bestimmungen erteilt, metaphysisch ausgebildet werden? Der heilige Thomas suchte sie auf die erste, Duns Scotus auf die zweite der angegebenen Weisen auszubilden. Thomas war also der Ansicht, daß jenseits der menschlichen Intelligenzen bei den himmlischen Geistern der Platonismus der angebornen Ideen nach der ausgebildeten Aristotelischen Metaphysik ein Recht gewinne, während umgekehrt Duns Scotus der Ansicht war, daß die Aristotelische Lehre vom erworbenen Wissen auch auf die übermenschlichen Intelligenzen ausgedehnt werden müsse, wiewohl in modifizierter Art und Weise.[1])

Wenn nun der Rapport der Intelligenzen mit den Himmelskörpern und umgekehrt ein anderer ist als zwischen dem menschlichen Geiste und Körper, weil er kein organischer Rapport ist, kann er nicht trotzdem noch ein menschenähnlicher sein? ein menschenähnlicher wenigstens insofern, als jene übermenschlichen Intelligenzen sich mit den von ihnen bewegten Körpern per accidens am Himmel mit herumbewegten, wie per accidens die menschlichen Seelen sich mit ihren Körpern herumbewegen? in welchem Sinne können überhaupt jene Intelligenzen als Sphären- oder Gestirngeister bezeichnet werden? sind sie mit ihrer bewegenden Wirksamkeit dem durchsichtigen Sphärenkörper und dem hiervon ringartig umschlossenen Gestirnkörper ganz immanent? oder nur einem Substanzteile des ersteren, so daß sie per accidens sich immer mit demselben herumbewegten und mittelbar durch den Sphärenkörper auch immer den Gestirnkörper im Kreise herumtrieben? oder füllen sie mit ihrer Kraft einen bebestimmten, fixen Ort aus, so daß sie, selber unbewegt, per

---

[1]) Über diesen Punkt, den wir nur in der Grundwurzel berühren wollten, ohne ihn weiter auszuführen, vergl. unsere Abhandlung: die Thomistische und Scotistische Gewißheitslehre S. 11—12. 14.

contactum virtutis verschiedene, wechselnde Substanzteile des umschwingenden Himmelskörpers berührten und von diesem ihrem Orte aus bewegten? Der heilige Thomas huldigt dieser letzteren Ansicht.[1]) Nur in diesem höchst uneigentlichen Sinne gibt er eine Beseelung des gestirnten Himmels zu.

3. Die peripatetische Scholastik im Gegensatze ihrer zwei Hauptrichtungen suchte vom vierzehnten Jahrhundert an bis ins achtzehnte den von Thomas und Duns Scotus ererbten Besitzstand zu wahren und noch mehr ins Detail kasuistischer Fragen auszubilden; bietet insofern also keine neuen Grundanschauungen. Ein neues Interesse bietet sie nur dadurch, daß sie in einen immer gewaltigeren Konflikt zur modernen Wissenschaft tritt, daß sie derselben immer größere und abermals größere Konzessionen zu machen genötigt ist und dadurch entweder auf die mannigfachsten Modifikationen der Thomistischen und Skotistischen Lehre, oder auf den Standpunkt der Skepsis und des stillschweigenden Verhaltens in all den betreffenden Fragen gedrängt wurde. Es macht sich hier selbst mitten unter dem Scheine des strengsten Konservatismus allmählich und allmählich ein Auflösungsprozeß geltend, der all dasjenige, was an den Produktionen des mittelalterlichen Kulturgeistes Sterbliches war, immer augenfälliger herausstellte. Eine Geschichte dieses nachscholastischen Erhaltungs- und Auflösungsprozesses in Bezug auf unsere

---

[1]) Die Engel bewegen sich nach seiner Lehre nur per accidens auf die Bewegung der anderweitig angenommenen Körper hin, nicht auf die Bewegung der ihnen zugeteilten Himmelskörper hin: »nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiae orbis, quae nunc est in oriente nunc in occidente, sed ad determinatum sit, quia semper est in oriente virtus movens ut dicitur in 8 Physicorum« S. th. I q. 51 art. 3 ad 3. Ebenso q. 52 art. 2 resp. und phys. VIII lectio 23. S. phil. II c. 91 n. 8. Die Thomistische Lehre, daß die geschaffenen Intelligenzen den Raum nur durch ihre Wirksamkeit sollen erfüllen können, wird von Duns Scotus heftig bestritten. Vgl. in II sent. dist. 2 q. 6.

vorwürfige Frage bietet vielfaches Interesse wegen dieses Kampfes des alten mit dem neuen; doch bietet er bei weitem mehr ein Interesse für die Geschichte der Himmelsphysik und der Astronomie als für die Geschichte der Metaphysik. Aus diesem Grunde mögen hier nur einige Bemerkungen, die auf das Metaphysische unserer Frage Bezug haben, Platz finden!

Unter allen Nachscholastikern steht an Schärfe des Geistes der Jesuit Suarez wohl unübertroffen da. Was lehrt er nun in seinem berühmten Werke: disputationes metaphysicae? Er behandelt zwar in der 35. dieser Disputationen noch die Theorie von den himmelbewegenden Intelligenzen, er stellt sie aber ganz und gar auf das Fundament einer bloßen Vernunftprobabilität und steht also nahezu auf dem Sprunge, diese Theorie völlig an die Theologie auszuliefern und aus der Metaphysik zu eliminieren. Nicht bloß die Existenz geschaffener Intelligenzen, als himmelbewegender Ursachen, nicht bloß deren Zahl und Wirkungsweise stellt er auf die Spitze eines metaphysischen Wahrscheinlichkeits- und Kongruenzbeweises, worin er im ganzen mit dem heiligen Thomas harmoniert; auch dasjenige, was letzterer durch strenge Demonstration erreichen wollte, daß nämlich die Himmelsbewegungen von irgend einer Intelligenz herrühren müssen und unmöglich aus den physischen Formen und Beschaffenheiten der Himmelskörper entspringen können, hat für Suarez bloß den Charakter einer großen Vernunftprobabilität und nicht mehr. Es sei immerhin denkbar, daß Gott seine Pläne in der irdischen Schöpfung zur Verwirklichung bringe, wenn auch die bewegenden Kräfte des Himmels, welche dieselben mitverwirklichen helfen, physischer und nicht intelligenter Natur seien. Es sei immerhin denkbar, daß aus der innern, anerschaffenen Form der Gestirne nicht bloß deren Quantität, Figur, Licht samt andern angebornen Kräften stamme, sondern auch — die denselben eigentümliche Kreisbewegung. Es sei immerhin denkbar, daß diese Kreisbewegung den Gestirnen als eine natürliche von Gott ebenso eingesenkt wurde wie den Elementen

die geradlinige Bewegung nach oben oder unten. Es sei immerhin denkbar, wenn auch weniger probabel, daß die Gestirne durch einen eingebornen Antrieb von innen her (impetus innatus) sich im Kreise drehen, wie die Elemente vermöge eines solchen steigen oder fallen.[1]) Damit war die Thomistische Theorie ihrem innersten Kerne nach schon aufgegeben und es bedurfte nur noch der neuern Naturwissenschaft, welche die Himmelsphysik und die Physik der sublunarischen Welt auf die nämlichen Gesetze und Ursachen zurückführt, so war auch jene von Suarez noch übrig gelassene metaphysische Vernunftprobabilität erschüttert und die mittelalterliche Anschauung völlig beseitigt. Dieses geschah seit der Erfindung des Teleskops mit Riesenschritten. Die peripatetische Scholastik mußte immer mehr und mehr von der Unwiderstehlichkeit der Tatsachen und des Kalkuls gedrängt, den Errungenschaften der modernen Wissenschaft sich nachgiebig zeigen und sich mit denselben auszusöhnen suchen. Doch nur mit innerlichem Widerstreben konnte sie ihre altererbten Schultraditionen verlassen und nur da, wo das Neue sich als ein wirklich Besseres mit einer an Evidenz grenzenden Gewißheit darbot. Gegenüber den kühnen, oft abenteuerlichen Versuchen der modernen Wissenschaftsmethode blieb sie ihrem Anschauungskreise solang treu, als es immer nur möglich war; nur aus weiter Entfernung folgte sie den Eroberungen derselben langsam nach. Solange das Neue noch nicht den letzten Grad von Evidenz erreicht hatte, ließ sie es bloß als eine Hypothese von minderberechtigter Art gelten, wenn sie es nicht völlig verwarf.

Zuerst wurden durch die moderne Astronomie die Sphären oder die Ringgewölbe des antik-mittelalterlichen Himmelsgebäudes gesprengt. Die Schwierigkeiten waren bei diesem System zu überwältigend geworden schon hinsichtlich der Planetenbahnen. Zudem hörten die Kometen jetzt auf als bloße feurige Meteore zu gelten, die aus inflammabler

---

[1]) Met. disp. XXXV sectio I n. XV. XVI. XXI.

Luft gebildet würden; es ergab sich aus ihren Parallaxen, daß sie weit über die Mondregion hinauszusetzen seien, und so mußten sie denn mit ihren so mannigfaltigen Bahnen jene „Sphären“ der mittelalterlichen Anschauung nach allen Richtungen hin durchbrechen. Die Gestirne erschienen nun nicht mehr als feste, leuchtende Nägel in den umschwingenden Himmelsrädern, sondern als Fische, die im flüssigen Äthermeere der Welt herumschwimmen, um den nun stehend gewordenen Vergleich zu gebrauchen. Der durchsichtige Himmelsäther hörte jetzt auf, aus einer Mehrheit von beweglichen Himmeln und Himmelssphären zu bestehen; es gab fortan nur einen Einzigen Himmel, der die Natur eines von den Gestirnen durchsegelten, in seinen Teilen verschiebbaren, flüssigen Mediums hatte. Bei den Scholastikern des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts gewann diese Anschauung mehr und mehr die Oberhand.[1] Infolge dieser veränderten physischen Anschauung mußte auch die metaphysische verändert werden, da sie nach peripatetischer Lehre von derselben ausgeht, um sinnliche Wirkungen durch übersinnliche Ursachen zu begründen. Die himmlischen Intelligenzen hörten jetzt auf, sphärenbewegende zu sein; sie wurden jetzt unmittelbar zu gestirnbewegenden und hatten jetzt die Aufgabe, ihre Körper in den verschlungensten Bahnen durch das flutende Äthermeer hindurchzutragen. Diese Theorie wurde weit über Keplers Zeiten hinaus noch festgehalten und namentlich dem physikalischen Wirbelsysteme des Cartesius gegenüber aufrecht erhalten; ja, es kostete noch geraume Zeit, bis die Prinzipien Newtons diese Theorie in den peripatetischen Schulen zu verdrängen vermochten.

Die metaphysische Lehre der Alten von den Gestirn-

---

[1] Während einige, z. B. Lalemandet im cursus philosophicus 1656, sich zweifelhaft verhalten, geben andere ihr entschieden den Vorzug. Z. B. Arriaga S. J. im cursus phil. 1647, de Rhodes S. J. in der phil. peripat. 1671, Eusebius Amort in seiner phil. Polingana 1730.

göttern und die der Mittelalterlichen von den gestirnbewegenden, geschaffenen Intelligenzen basierte vorzüglich auf dem Gegensatze der jenseitigen Gestirnwelt mit der diesseitigen irdischen Welt. Dieser Gegensatz sprach sich in drei charakteristischen Anschauungen aus, die folgendermaßen formuliert werden können: die Erde steht unbewegt in der Mitte der Welt, alles andere ist bewegt, die Erde mit den sie umgebenden Elementen ist der Sitz der generatio et corruptio, alles andere ist ohne solche, die Erde mit den sie umgebenden Elementen ist dem Gesetze der Gravitation verfallen, alles andere dagegen desselben enthoben. Die Bewegungen des modernen Forschergeistes gingen nun offenbar dahin, diesen antik-mittelalterlichen Dualismus der zwei sichtbaren Welten nach all diesen drei Beziehungen hin aufzuheben, und mit der frühern Physik mußte unrettbar auch die frühere Metaphysik stürzen, soweit sie mit der ersteren in solidärem Zusammenhange stand. Das Kopernikanische System hatte die erste der obigen Anschauungen, daß nämlich die Erde inmitten des bewegten Gestirnhimmels das Unbewegte sei, in Frage gestellt und die Bewegung der Erde um die Sonne sowohl wie um ihre eigene Achse als Kanon aufgestellt, und Kepler mit seiner Ellipsentheorie hatte die letzten Einwände beseitigt, welche für das alte System der Exzentrizitäten und der Epizyklen geltend gemacht werden konnten; die peripatetische Scholastik sah sich gezwungen, das rein Tatsächliche, was diese neuere Astronomie aufgewiesen hatte, anzuerkennen und das alte Aristotelische oder Ptolemäische System danach zu korrigieren; alles bloß Hypothetische der neuen Weltsysteme dagegen verwarf sie, um den hergebrachten Dualismus von der unbewegten Erde und dem bewegten Himmel nicht fallen lassen zu müssen. Sie schloß sich also vielfach an das verbesserte Ptolomäische System des Tycho de Brahe an und adoptierte hierzu etwa noch diejenigen Korrekturen, vermöge welcher die Keplerschen Ellipsengesetze in dasselbe übertragen wurden, oder die Variationen, welche in jener so hypothesenreichen Zeit demselben

von verschiedenen Astronomen verliehen wurden. Seit Bradley wurde der wissenschaftliche Blick auch mehr und mehr in die Weiten des Fixsternhimmels hinausgerichtet und namentlich durch die Forschungen der beiden Herschel der Glaube an wirkliche Fixsterne tief erschüttert. Damit war aber von einer neuen Seite die antik-mittelalterliche Anschauung bedroht und so immer mehr der Überzeugung Eingang verschafft, daß aller Gegensatz eines Unbeweglichen (Fixen) und eines Beweglichen überhaupt nur ein relativer sei.

Vom nämlichen Schicksal wurde auch die zweite der oben vorgeführten Anschauungen getroffen, daß nur die irdische Elementenwelt der Sitz der substantiellen und qualitativen Veränderungen sei, nicht aber die höhere Gestirnwelt. Wie die neuere Geologie die der gegenwärtigen Erdbildung vorangegangenen Erdrevolutionen aufdeckte, so schienen die Unebenheiten der Sonne, der Planeten und ihrer Trabanten auch auf Himmelsrevolutionen hinzudeuten, manche Veränderungen im Kerne oder in der Atmosphäre der Sonne, der Planeten und Kometen ließen wirkliche Prozesse derselben erschließen, und auch an Fixsternen wurden in späterer Zeit solche Veränderungen beobachtet. Gab die peripatetische Scholastik die Vertiefungen und Erhöhungen an der Oberfläche der Gestirnkörper auch zu, so suchte sie dagegen beinahe durchgehends alle qualitativen Veränderungen derselben als bloße optische Täuschungen geltend zu machen, und um so mehr stellte sie jedes substantielle Entstandensein oder Entstehen derselben aus flüssigem Äther, wie jedes substantielle Verschwinden derselben in Abrede. Sogar auf die Kometen wurde dieses jetzt ausgedehnt, wenn und soweit einmal deren himmlische Natur anerkannt wurde.[1]) Doch mangelte es auch nicht an solchen Peripatetikern, welche qualitative Veränderungen der Gestirnkörper zuzugeben an=

---

[1]) Dieses alles z. B. noch in der phil. Poling. des Eusebius Amort v. J. 1730 (de coelis q. 5).

fingen, ja selbst das Entstehen und Vergehen neuer Fixsterne als ein wirkliches gelten ließen. Damit war aber der peripatetische Gegensatz der himmlischen und irdischen Welt zur Hälfte oder völlig preisgegeben.

Auch die dritte der oben vorgeführten Anschauungen, daß nämlich nur die Welt der niederen Materie, nicht die der himmlischen Materie dem Gravitationsgesetze verfallen sei, wurde vom Geschicke der zeitlichen Hinfälligkeit betroffen. Es geschah dieses, seitdem Newton das Gesetz der Anziehung als ein allgemeines Weltgesetz zur Darstellung brachte und aus der allgemeinen Anziehungskraft in Verbindung mit der zentrifugalen Wurfkraft die Ellipsenbewegungen der planetarischen Himmelskörper erklärte. Waren auch diese „Kräfte" einstweilen bloße Namen, deren volle Bedeutung ein weiteres, durch die mechanische Physik als solche nicht zu lösendes Problem wurde, blieb auch die Gravitation der freischwebenden, selbständigen Weltkörper, welche durch die tangentiale oder zentrifugale Kraft fort und fort vom „Fallen" bewahrt werden, spezifisch unterschieden von der im engern Sinne sogenannten Gravitation der unselbständigen Körper,[1] so war doch erst mit dieser großartigen Entdeckung Newtons der antik-mittelalterliche Dualismus der zwei Welten prinzipiell überwunden — und für immer überwunden. Ein und dieselben physikalischen Grundgesetze verknüpften jetzt unsern Erdkörper mit den andern Weltkörpern, wie später auch dieselben chemischen Grundgesetze auf beide ausgedehnt wurden; denn seit der Umgestaltung der alten Elementartheorie durch Priestley und Lavoisier verlor der Glaube, daß die Materie des Himmels oder des fünften Elementes eine ganz andere sei als die der untern Elemente, allen Halt und alle Macht. Infolge dieser gewaltigen Umwälzungen war nunmehr jeder Grund, sowohl jeder strikte Beweisgrund wie jeder Probabilitätsgrund, hinweg-

[1]) Vgl. Fr. Baader W. III S. 291—293.

gefallen, die Himmelsbewegungen nicht aus der innern physischen Natur der Dinge zu erklären, wie die irdischen Gravitationsbewegungen, sondern unmittelbar als solche aus einer bewegenden intelligenten Ursache. Die Lehre von den himmlischen Intelligenzen verschwand jetzt völlig aus der Metaphysik und der an dieselbe sich anschließenden Naturphilosophie; es blieb jetzt ausschließlich der historisch-positiven und der spekulativen Theologie vorbehalten, die Existenz und Natur der Engel, wie deren Wirkungsweise innerhalb des ganzen Universums sowohl in der irdischen wie in der überirdischen Welt zum Objekte der wissenschaftlichen Verhandlung zu machen. Selbst die scholastische Metaphysik der neuesten Zeiten und der Gegenwart hat sich der Intelligenzenlehre begeben, wie überhaupt die Lehrbücher derselben einen nicht geringen Teil all derjenigen Anschauungen aufgeopfert haben, die in der Metaphysik des dreizehnten Jahrhunderts oder sogar noch in der peripatetischen Metaphysik des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts verteidigt wurden, was jeder genauere kritische Vergleich beweist. Die Einflüsse der modernen metaphysischen Anschauungen sind hier der Tat nach oft weit größer als der Theorie nach.

III. Nachdem wir nun die peripatetische und die peripatetisch-scholastische Lehre von den gestirnbewegenden Geistern dargestellt und die allmähliche Auflösung der letzteren durch die Einflüsse der modernen Wissenschaft verfolgt haben, würde uns im Anschlusse an den historischen Teil unserer Aufgabe noch der kritische Teil derselben übrig bleiben. Doch der geschichtliche Prozeß hat hier selber wohl schon nach allgemeinem Zugeständnisse das Amt der Kritik geführt; daher können wir die kritische Betrachtung für gegenwärtigen Zweck kurz zusammenziehen. Wie überhaupt die scholastischen Beweise trotz ihrer großen Mannigfaltigkeit auf gewissen, höchst einfachen Grundvoraussetzungen ruhen, die erst durch das bewährende oder reinigende Feuer der modernen Forschung hindurchgehen müssen, so verhält es sich

auch in der uns vorliegenden Frage. Alle jene oben vorgeführten, mannigfaltigen Beweise, welche die Himmelsbewegungen als unmittelbare Wirkungen einer intelligenten Ursache überhaupt, einer Vielheit geschöpflicher Intelligenzen insbesondere darzutun suchen, wurzeln in der gemeinsamen Grundvoraussetzung, unser Erdkörper sei der physische Mittelpunkt des ganzen Universums und die Himmelskörper samt ihren Sphären der Umkreis desselben, diese beiden Teile seien ihrer Natur nach abgeschnitten und verschieden voneinander, sie seien nicht Teile eines auf den gleichen Naturgesetzen aufgebauten Weltmechanismus als der Folie und Unterlage eines durch letztern hindurch sich verwirklichenden, vielfach gegliederten und individualisierten Weltorganismus. Es wurzeln jene scholastischen Beweise in der weitern Grundvoraussetzung, der Gestirnhimmel habe eine Art Mittel- und Mittlerstellung zwischen der unvollkommenen Mitte des Universums oder der Erde und dem vollendeten Umkreis desselben oder dem Empyreum; er sei also nicht bloß örtlich, sondern auch seiner substantiellen und qualitativen Natur nach schon vom ersten Anfange an dem letztern näher gerückt, nehme dieser seiner Natur halber also schon in dem gegenwärtigen Weltzustande an der unbewegten Vollendung und an der Sabbatsruhe des Empyreums teil, könne folglich nur in akzidenteller Weise und von außen her eine Bewegung empfangen, um vermittelst derselben die niedere, unvollkommene Welt in deren zeitlicher Entwicklung zu leiten und für die zukünftige Teilnahme an der unbewegten Vollendung des himmlischen Empyreums vorzubereiten. Endlich wurzeln jene Beweise in der dritten Grundvoraussetzung, die solcherweise von außen kommenden, akzidentellen Bewegungen des Himmels seien den Bewegungen der irdischen Welt gegenüber so kompliziert und verschlungen, so wechselvoll und unregelmäßig hinsichtlich der beschriebenen Bahnen, der Entfernungen und Annäherungen, der Stillstände, Vor- und Rückgänge, daß nur freivernünftige Wesenheiten diese Art von Bewegungen hervorbringen und

vermittelst derselben auf die niedere Welt einwirken können. Die moderne Wissenschaft hat all diese Voraussetzungen der antiken oder mittelalterlichen Anschauung entkräftet, also auch den darauf gebauten Beweisen die Fundamente entzogen. Einer eingehenden Detailkritik jener metaphysischen Beweise glauben wir uns daher begeben zu dürfen.

Was die christliche Weltanschauung als solche charakterisiert, ist nicht der mittelalterliche Dualismus der sublunarischen Welt und der Gestirnwelt, sondern der Dualismus einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt. Der erstere Dualismus bildete nur eine aus verschiedenen kulturgeschichtlichen Ursachen begreifbare Zeitansicht, welche durch eine fortgeschrittene Wissenschaft überwunden wurde; der letztere Dualismus dagegen bildet ein unveräußerliches Teilmoment des Christentums selbst und kann nur abgelegt werden, wenn das Wesen des Christentums selbst abgelegt wird durch eine Wissenschaft, die sich für fortgeschritten hält und ausgibt.

Doch selbst jener antik-mittelalterliche Dualismus hat sich unter veränderter Gestalt innerhalb des modernen Bewußtseins erhalten.[1] Verschwindet dem letztern auch die Erde in quantitativer Hinsicht inmitten all der gewaltigen, durch das Fernrohr entdeckten Sternenmassen, so kann sie doch in qualitativer Hinsicht eine auszeichnende Bedeutung vor all diesen besitzen. Erscheint sie der Kopernikanischen Welthypothese zufolge auch nur als ein um die Sonne kreisender Planet, so kann sie dennoch ein in ihrer Art einziges Weltindividuum sein, durch ihre physikalische Beschaffenheit allein dazu geeignet, organisches Wachstum und Leben zu entwickeln, den Menschen als ihren Herrn zu tragen, ihm als Schauplatz seiner zeitlichen Entwicklung und seiner Taten zu dienen, und insbesondere das Zentrum der christlichen Heilsentwicklung, Menschen- und Welterlösung zu sein.

---

[1]) Vgl. die geistvollen Bemerkungen Werners, Geschichte des Thomismus, 1859, S. 576 ff.

In solcher Form und Gestalt hat der antik-mittelalterliche Dualismus sich selbst ins moderne Bewußtsein herübergerettet, nur hat er hier sozusagen seine Pole verwechselt; während nämlich in mathematisch-astronomischer Beziehung die Erde der Gestirnwelt gegenüber ihre ehemalige zentrale Stellung verlor, hat sie anderseits diese ihre zentrale Stellung doppelt wiedergewonnen, sofern sie jetzt als organischer und geistiger Mittelpunkt, als Herz und Auge, als vollkommenster Teil des gesamten Kosmos und die Sternenwelt ihr gegenüber nur als der mehr unvollkommene Teil erscheint. Damit hat die Erde das, was die moderne Wissenschaft ihr raubte, doppelt wieder ersetzt bekommen.

Dieser modernen Anschauung ist eine andere gegenübergetreten, die von der einen Seite her sich der peripatetisch-mittelalterlichen mehr annähert, um von der andern Seite her ihr doppelt so feindlich entgegenzutreten. Diese zweite moderne Weltansicht ist diejenige, welche eine Bewohntheit anderer Planeten, Nebenplaneten und Sonnen annimmt. Sie bringt die Gestirnkörper in den unermeßlichen Himmelsräumen mit intelligenten Wesenheiten in unmittelbaren Zusammenhang und spricht ihnen vielfach eine weit größere Vollkommenheit zu als unserm Erdkörper; insofern nähert sie sich der peripatetisch-mittelalterlichen Anschauung an. Doch diese Annäherung geht alsobald in eine bei weitem größere Entfernung über. Diese Weltansicht bringt die Gestirnkörper nicht in Zusammenhang mit übermenschlichen Wesenheiten, die aller Vervollkommnung überhoben, und nur für die irdische Welt und für den Menschen als deren Haupt und Krone tätig wären, nein! sie bevölkert dieselben mit millionenmal Millionen menschenähnlicher Wesen, die gleich uns die Nöten des Lebens kennen und eine zeitliche Geschichtsentwicklung durchmachen müssen, oder gar ihr irdisches Leben dort in zweiter, verbesserter Auflage als Platonische Sternenwanderer wiederholen müssen. All diese Weltenballe gelten hier sonach als Kulturstätten menschenähnlicher Entwicklung; sie haben hier Selbstzweck, ja vielleicht einen viel höhern Zweck

als unsere kleine Erde, sie haben nicht bloß eine vorbereitende oder dienende Bedeutung um der letzteren willen und für die letztere. Damit aber, im größten Widerspruche zur Aristotelischen wie zur christlich-mittelalterlichen Weltanschauung, ist die Erde völlig um das auszeichnende Prärogativ gekommen, die zentrale Stätte der menschlichen Entwicklung, also vielleicht auch die einzige Stätte der menschlichen Heils- und Erlösungsbedürftigkeit zu sein.

Die moderne Wissenschaft also — das ist unser Schlußresultat — hat allerdings die frühern Weltansichten mannigfach durchbrochen, aber mehr nur der äußern Hülle nach, ohne daß die Erledigung der tiefsten Kernfragen dem menschlichen Geiste einstweilen verstattet wäre.

V. Die Sprachweise des Theismus und die Sprachweise des Pantheismus. 1863.

(Eine Parallele.)

Von Prof. Dr. A. Schmid.

Es ist ein bekanntes Wort: si duo faciunt idem, non est idem. Ebenso könnte man das Wort gelten lassen: wenn zwei das nämliche sagen, ist es doch nicht das nämliche. Die Individualität macht sich hier überall geltend und wenn sie sich übermäßig geltend macht, entsteht — Sprachverwirrung, und von der Sprachverwirrung ist die Gedankenverwirrung nicht allzuweit entfernt. Dieses wird um so verderblicher, wenn Wahrheit und Irrtum sich in die nämliche Sprache hüllen, so daß sie von jedem, der weniger genau beobachtet, nur zu leicht verwechselt werden können. So scheinen z. B. der Theismus und der Pantheismus oftmals die nämliche Sprache zu reden und doch ist es im Grunde der Sache eine verschiedene Sprache, die sie reden, weil Sinn und Bedeutung derselben verschieden sind. Der Theismus muß sich oft einer kühnern, plastischern Sprache bedienen, um sich eindringlicher und vernehmlicher zu machen, um nicht bloß als ein verdünnter, abgestandener Deismus zu erscheinen oder

bloß als ein abstrakter Theismus der dualistischen Vorstellung mit dem Hüben und Drüben von Gott und Welt, und so kann es dann kommen, daß er hie und da zu pantheisieren scheint um seiner konkretern Fassung und Gestaltung willen. Der Pantheismus akzeptiert dieses zu seinen gunsten und gibt sich infolgedessen nur zu gern als höchste Form eines konkreten, Vernunft und Gemüt erfüllenden und wahrhaft befriedigenden Theismus oder Monotheismus aus. So scheint denn für den weniger Kundigen oft da die größte Harmonie zu walten, wo tiefer verborgen die größte Disharmonie der Prinzipien waltet, wie ihm umgekehrt manche Erscheinungen des denkenden Geistes, die einander sehr nahe berühren, oft weit voneinander abzustehen scheinen. Doch was wollen wir sagen von dem weniger Kundigen! Die Gegensätze des Theismus und Pantheismus verschweben oft so sehr ineinander, die Übergangslinien sind oft so dunkel gehalten, die sprachliche und begriffliche Charakteristik der Systeme ist oft so wenig ausgeführt und so unklar, daß es selbst bei den angestrengtesten historischen Untersuchungen unmöglich wird, auf sichere Art zu entscheiden, was eigentliche und was uneigentliche Sprachweise, was esoterischer und was exoterischer Sinn eines Theosophems, eines Philosophems oder eines theologischen Systems seien. Viele dieser letzteren sind darum zu stehenden Kontroversplätzen geworden bezüglich der Frage: ob sie Theismus oder Pantheismus enthalten? Es möchte deshalb nicht als ganz ungeeignet erscheinen, zu einer annäherungsweisen Beantwortung dieser Frage eine allgemeine Sprachcharakteristik beider zu geben, um hinter der scheinbaren Gemeinsamkeit ihres Idioms dessen wirkliche Verschiedenheit zu entdecken.

Doch zuerst möge festgestellt werden, was wir unter Theismus im Unterschiede von Pantheismus verstehen, um sodann die Berührungs- und die Abstoßungspunkte ihres beiderseitigen sprachbildenden Prozesses klarer angeben zu können. Der Theismus unterscheidet das Weltwesen vom Gotteswesen trotz der lebendigen Durchdringung des

erstern von dem letztern; er will sie weder voneinander trennen gleich dem Deismus noch miteinander vermischen gleich dem Pantheismus.[1]) Die Kreatur hat nach ihm einen eigenen, beziehungsweise von Gott unabhängigen Lebensgrund, eine eigene beziehungsweise von Gott unterschiedene selbständige oder freie Lebensbetätigung, eine eigene Substanz und Kausalität; sie hat nach ihm eine eigene Möglichkeit und Wirklichkeit, möge nun die seit Ewigkeit vor Gott stehende Möglichkeit der Kreatur auf notwendige und ewige Weise zur Wirklichkeit übergeführt worden sein, wie manche als theistisch anzuerkennende Systeme wollen, oder auf eine freie und zeitliche Weise wie der christliche Schöpfungstheismus und die in seinem Sinne gehaltenen Systeme lehren. Infolgedessen erhält innerhalb des Theismus auch das absolute Wesen eine eigene, von der Kreatur geschiedene Natur und Existenz seiner übergreifenden Absolutheit unbeschadet; darum wird es hier ausnahmslos auch als ein für sich seiendes persönliches Wesen gefaßt.

Umgekehrt verhält sich all dieses im Pantheismus! Zwar wird auch hier zumeist das endliche All vom Absoluten

---

[1]) Vom Deismus nehmen wir in gegenwärtiger Abhandlung Umgang. Er stellt Gott und Welt in einen völlig abstrakten Gegensatz, ohne den konkreten Begriff eines die Welt lebendig durchwirkenden Gottes zu gewinnen. Er ist strenger Dualismus, aber ein antipantheistischer; während der pantheistische Dualismus (eine besondere Form des Pantheismus) die Welt als Erscheinung zweier absoluter Urwesen annimmt, stellt er die endliche Welt vielmehr in eine weite Entfernung vom Einen, meist persönlich gedachten Urwesen. Dieses deistische Urwesen ist aber nur der Intention nach ein Absolutes, Unbegrenztes, in Wirklichkeit dagegen ein leeres, durch das von ihm getrennte Weltwesen begrenztes, also sich selbst aufhebendes, bloß prätendiertes Absolute. Das Gefühl dieses Mangels und der Trieb ihm abzuhelfen führt den Deismus sehr oft in sein gerades Gegenteil, d. h. in den monistischen Pantheismus hinüber nach dem Satze: die Extreme berühren sich.

unterschieden, wie das letztere immer bestimmt werden möge (ob monistisch, dualistisch, pluralistisch), aber es wird nur so von ihm unterschieden wie ein Schein, eine Erscheinung von dem, was da scheint oder erscheint, oder nur so wie ein Moment von der absoluten Totalität als der konkreten Einheit aller abstrakten Unterschiede des Endlichen und Unendlichen u. dergl. In diesem Sinne verstehen wir das τό ἕν καὶ πᾶν. Nicht als ob der Pantheismus Allgötterei sein müßte! nicht als ob die endlichen Erscheinungen und Erscheinungsdinge in ihrer Einzelheit und ihrer summierten Allheit ihm zufolge Gott und sofort anbetungswürdig sein müßten; Ein Pantheismus solcher Art ist eine historische Fiktion, wie es auch Hegel selbst anerkennt, obwohl er sich zu dieser allerengsten Fassung desselben bekennt. Wie indes der Theismus die verschiedensten Ausgestaltungen erfahren hat, der Wahrheit mehr oder minder angemessene und selbst unwahre, so hat auch der Pantheismus die verschiedensten Ausgestaltungen erfahren unbeschadet seines ihm eigentümlichen letzten Grundprinzips. Der Pantheismus kann möglicherweise so viele Gestalten anziehen als es verschiedene Kategorien, Seins- und Lebensstufen des Weltwesens gibt und deren gibt es — endlose. Daher seine Proteusnatur, daher seine mannigfaltigen Verwandlungen und Umformungen, je nachdem die eine oder die andere Weltanschauung herrschend ist in irgend einer Zeit, unter irgend einem Volke, je nachdem eine höhere und abermals höhere Weltanschauung Platz gewinnt im Fortschritte der Wissenschaften; daher seine mannigfachen Selbstüberwindungen und Selbstkorrekturen, unter denen er immer von neuem wieder das Rätsel der Dinge zu lösen trachtet. Ist er im Oriente vorherrschend als Emanationspantheismus aufgetreten, so im Okzidente vorherrschend als Evolutionspantheismus. Bald hat er monistische, bald dualistische und pluralistische Form angenommen, je nachdem das absolute τό ἕν oder das Grundwesen des erscheinenden Alls als ein real-Eines aufgefaßt wurde, was meistens geschah, oder bloß als ein kol-

lektiv-Eines. Bald verkündet er ferner das absolute Nichts als das Höchste, bald das absolute Sein oder den Fluß des Werdens. Bald tritt er auf als Materialismus, bald als Weltseelenlehre (Hylozoismus), bald als Lehre von einem an sich unpersönlichen oder einem persönlichen Weltengeiste. Bald kleidet er sich in die Formeln des substantiellen Monismus und der Indentitätslehre, bald in die Formeln des logischen Idealismus oder eines an dessen Stelle gesetzten Anthropologismus, wie sie die Neuzeit erzeugt und verschiedentlich aus- und umgebildet hat. Bald tritt er auf als mechanischer Kosmismus und Dynamismus, bald in organischer, ethischer, ästhetischer, religiöser Gestalt; bald als starre Notwendigkeitslehre, bald als Zufallslehre, bald als Vorkämpfer eines unbedingten Staatsabsolutismus, bald als Vorkämpfer eines gemäßigten oder extremen Liberalismus usw. Bald stellt er sich in die stärkste Oposition zum Theismus, besonders zu dem des positiven Christentums, bald nimmt er selber dessen Gestalt und Miene an, indem er ihn nur von der „Form der Vorstellung" befreien und zur Form spekulativer Vernünftigkeit bringen will. Doch er wirft diesen Schein, der sich nur zu bald als Schein erwiesen hat, weg, er will in Wirklichkeit und Wahrheit eine Annäherung an den Monotheismus, namentlich an den der christlichen Religion, erzielen. Er bekennt sich zur Lehre von einer an und fürsichseienden Persönlichkeit Gottes und zur Schöpfungslehre, sieht jedoch in dem Prozesse der Schöpfung, des ursprünglichen Sündenfalles, des mythologischen und christlichen Bewußtseins nur eine theogonische Bewegung, nur eine Spannung und höhere Versöhnung der göttlichen Lebenspotenzen, damit sie nacheinander zur Selbstigkeit (Persönlichkeit) gelangen und Gott am Ende des Weltprozesses alles in allem sei. Das Ungöttliche, das in Gott nicht Gott selber ist, erscheint hier nur als Potenz des Gotteslebens und nicht als eine eigene, beziehungsweise vom absoluten Wesen unterschiedene Potenz, so daß schon um dieses einen Grundpunktes willen — abgesehen von andern Haupt-

differenzen — das neu-Schellingsche System den Theismus des Baaderschen nicht erreicht. Aus dem nämlichen Grunde kann auch das System Krauses nicht als Theismus anerkannt werden, möge es immerhin die „Selbheit" des Urwesens bekennen, und ebensowenig die Systeme manch anderer ehrenwerter Denker der nachhegelschen Periode, welche den Theismus durch den Pantheismus ergänzen und dadurch zu einem realen, konkreten Theismus umschaffen wollen. Ob auch das pantheistische Gotteswesen noch etwas mehr sei als die unpersönliche, unendliche Weltsubstanz, ob ihm darüberhin auch noch ein vor- und übermenschliches Auge eingesetzt werde, damit es sich auf ewige Weise als unendliche Weltsubstanz wisse, das tut ganz und gar nichts zur eigentlichen Sache; das mögliche oder wirkliche Weltall ist hier immer endliches Wesen des unendlichen Wesens, immer ein bloßes Moment des letztern; damit ist der Pantheismus wohl zum sog. Persönlichkeitspantheismus potenziert, er hat damit eine theisierende Richtung und Haltung angenommen, das Charakteristische desselben ist indessen noch keineswegs aufgegeben Dieser Persönlichkeitspantheismus hat in manchen der genannten Systeme die ungemessensten Steigerungen erlitten. Er hat einen wirklichen Unterschied von Gut und Bös zu statuieren gesucht, so daß das Böse nicht mehr bloß als das Wesen der Endlichkeit, der Individualität schlechthin ausgesprochen, sondern als ein konträrer Gegensatz des Guten, als ein in Gott selber vorausgesetztes, negativ zu überwindendes und zu besiegendes Moment gefaßt wurde. So suchte dieser Pantheismus die Realität des Gewissens zur Anerkennung zu bringen und auf dem Boden eines schroffern oder gemäßigtern Determinismus eine dementsprechende persönliche Zurechenbarkeits- und Unsterblichkeitstheorie zu begründen. Noch mehr! selbst eine freie Offenbarung Gottes in der Schöpfung konnte von einem solchen Standpunkte aus zugegeben werden, ohne Verstoß gegen das eigene Prinzip; denn ob das Gotteswesen sich selber auf notwendige oder auf freie Art kreaturiere,

ob es die Welt auf notwendige oder freie Art aus sich herausschaffe, das ist ohne Belang für dieses Prinzip. Nur eine Schöpfung aus Nichts in christlich-theistischem Sinne, d. h. ohne daß Gott sein eigenes Wesen in derselben darangäbe und in endlicher Daseinsweise verwirklichte, also die Momente oder Potenzen seines eigenen Lebens durch Emanation, Selbstunterscheidung, Selbstentäußerung, Selbstumkehrung (uni-versio) usw. stofflich preisgäbe, nur eine solche Schöpfung aus Nichts ist undenkbar auf diesem Standpunkte.

Zwischen Theismus und Pantheismus kann es der vorausgeschickten Fassung zufolge nur ein: Entweder — Oder geben. Jedes mixtum compositum beider, jeder Semipantheismus und Semitheismus, jedes doppelfärbige Zwitterding beider, welches sich als organische Vermittlung derselben ausgeben möchte, jedes sophistische Spiel des Pantheismus mit theistischen Formeln, um sich eher an Mann zu bringen, muß verurteilt werden; denn das Unvereinbare läßt sich nicht vereinbaren oder vermitteln, das, was sich widerspricht, läßt sich nach dem principium convenientiae nicht in Harmonie setzen. Die Klarheit des unterscheidenden Gedankens und der sprachlichen Bezeichnung tut vor allem Not. Allerdings ist es im einzelnen oft außerordentlich schwer zu entscheiden, unter welche Seite der obigen Alternative bestimmte Systeme fallen. Es kommt eben alles darauf an, in welchem Sinne den Kreaturwesen eine eigene Subsistenz und Potenz zugesprochen wird; ob in einem eigentlichen und eigentlichsten Sinne oder nicht. Eine Selbständigkeit kreatürlicher Wesen, insbesondere eine Wahlfreiheit der intelligenten Wesen im Verhältnis zu Gott, vermag im eigentlichen Sinne nur der Theismus zu retten und nie und nimmermehr der sich selber treu bleibende Pantheismus. Nun ist es aber oft außerordentlich schwer, genau zu bestimmen, in welchem präzisesten Sinne bestimmte Systeme besonders der neuesten Zeit von einer Subsistenz und Potenz, von einer Selbständigkeit und Freiheit der endlichen Wesen reden. Wie im einzelnen hier immer zu urteilen sein möge,

als allgemeines Prinzip einer klaren Unterscheidung und Beurteilung muß immer das obige: „Entweder — Oder" aufrecht erhalten werden.

Doch könnte man sagen und hat schon oft gesagt: weg mit solchen Schlagworten, die nur dem populären Bewußtsein zur rohen Unterscheidungsnorm dienen und ihm eine ganze Reihe von Systemen ohne alle weitere Mühe des Denkens als schrecklich und als verächtlich charakterisieren sollen! Nun haben sich allerdings für das populäre Bewußtsein mit dem Worte: Pantheismus oft Auffassungen und Nebenbedeutungen verknüpft, die in dem Sinne der Systeme, die damit getroffen werden sollen, nicht liegen; daher erklärt sich zum Teil die Erscheinung, daß viele Forscher dem Worte: Pantheismus gerade eine solche, enger oder weiter gezogene Fassung unterstellten, vermöge welcher ihr eigenes System von der inkriminierten Makel des Pantheismus als befreit erschien und mit dem Scheine des Theismus gekleidet wurde. Doch wie viele Worte und gerade die tiefbedeutendsten vor allen andern sind nicht schon mißbraucht worden und werden nicht täglich mißbraucht, ohne daß man sich derselben für das eigene System entledigen wollte? Woher also der so große Trieb nach gewissen Worten, denen man einen unveräußerlichen Adel beilegt, und woher die so große Scheu vor gewissen andern Worten, da doch alle mißbraucht worden sind und mißbraucht werden? Woher dieses doppelte Verhalten des Forschergewissens, das sich beim Gebrauch des einen Wortes beruhigt, nicht aber bei dem des andern? Der Grund, man sieht es, muß tiefer liegen. Doch es handelt sich nicht um Namen, es handelt sich um die Sache und diese bleibt die nämliche, mit welchem Namen sie immer bezeichnet werden möge. Wir haben uns bezüglich des Wortes: Pantheismus derjenigen Nomenklatur angeschlossen, die uns am meisten historisches Recht zu haben scheint; die Möglichkeit einer entgegengesetzten Nomenklatur, wovon uns die Erfahrung so reichliche und so wechselnde Belege bietet, bleibt aber deshalb jedem offen erhalten. Das

Charakteristische des Pantheismus besteht jener von uns angenommenen Nomenklatur zufolge darin, daß das außergöttliche, endliche All, das Weltall nur als ein Moment des absolut-Einen und in diesem Sinne als wesenseins mit ihm aufgefaßt wird; möge es immerhin der äußern Seins- oder Erscheinungsweise nach von ihm unterschieden und in diesem Sinne die Seins- und Wesenseinheit, die Identität beider abgeleugnet werden. Wir meinen indes am allerwenigsten, daß ein System oder eine ganze Reihe von Systemen dadurch schon wissenschaftlich widerlegt sei, daß man die ihnen zugrunde liegende Welt- und Gottesauffassung als pantheistisch bezeichnet. Quod absit! Eine solche wissenschaftliche Widerlegung liegt überhaupt außer aller Absicht des Gegenwärtigen; nur die Sprachweisen dieser einander entgegengesetzten Grundrichtungen des Theismus und Pantheismus wollen wir miteinander vergleichen, nachdem wir bis jetzt — in den Präliminarien — anzugeben versuchten, was wir unter dem einen und was unter dem andern dieser beiden Worte verstehen.

Woher erklärt sich nun, um darauf überzugehen, die teilweise Sprachgemeinsamkeit des Theismus und des Pantheismus, welch letztern wir von nun an vorherrschend nur in seiner dem Theismus näherstehenden Form und Gestalt, sofern er ein monistischer ist, berücksichtigen und in Vergleich bringen. Diese Sprachgemeinsamkeit erklärt sich daraus, daß all unsere Erkenntnis des Übersinnlichen durch das Sinnliche, daß alle Erkenntnis des Absoluten durch die Welterkenntnis vermittelt ist und mit dieser Erkenntnisbildung auch unsere Sprachbildung Hand in Hand geht. Diese durch die endliche Welt vermittelte Erkenntnis und Benennung des Absoluten bildet auch ein gemeinsames, schlechthin unaufhebbares und unzerstörbares Kommunikationsmedium für den philosophischen Theismus und Pantheismus. Beiderseits wird in der Regel eine analoge Erkenntnis und Bezeichnung des unendlichen Wesens durch das endliche Wesen der Welt behauptet oder zugegeben, aber

wie verschieden wird dieselbe nicht spezifiziert und bestimmt innerhalb des Theismus und innerhalb des Pantheismus? Innerhalb des erstern geschieht dieses im Sinne einer Analogie, welche uns durch den Spiegel der Welt hindurch ein persönliches Gotteswesen erblicken läßt, ohne das Außergöttliche zu einem bloßen Momente oder Entwicklungsgrunde der eigenen Göttlichkeit desselben zu machen. Der Pantheismus aber kennt nur eine Analogie Gottes und der Welt von dieser entgegengesetzten Art, und selbst dann kennt er keine andere, wenn er das immanente Grundwesen der Welt, welches er Gott nennt, zu einer selbstbewußten Persönlichkeit und in diesem Sinne zu einer, die unbewußte Immanenz übersteigenden, transzendenten Persönlichkeit erhebt und steigert. Damit dürfte nun einerseits der Grund der zwischen Theismus und Pantheismus waltenden Spracheinheit und anderseits die ganz verschiedene Spezifikation derselben durch beide kurz bezeichnet sein.[1]) Sobald jene allgemeinste Spracheinheit zur Verwischung des spezifischen Gegensatzes beider oder etwa zu einer sophistischen Bemäntelung und Verkleidung des Pantheismus mißbraucht wird, alsobald entsteht — Verwirrung oder Irrung.

Gehen wir aufs einzelne über, so gibt uns schon die theistische und pantheistische Erkenntnislehre einen speziellen Beleg hierfür. Die Dialektik, die Methode derselben bewegt sich vielfach in den nämlichen Sprachausdrücken. Beiderseits wird das unendliche Wesen durch Verneinung des Endlichen bestimmt, beiderseits geht diese Verneinung in Bejahung über, d. h. in Negation der Negation, indem das Unendliche in höherer, eminenter Weise als Endliches, ja als alles Endliche bejaht wird. Die Scholastik nach dem Vorgange des Areopagiten nnd der moderne Pantheismus

---

[1]) Neuestens hat besonders J. Kuhn diesem Thema in seiner „Allgemeinen Gotteslehre" (Tübingen 1862) eine anerkennenswerte Aufmerksamkeit zugewendet.

scheinen sich hier die Hand zu reichen, und auf diesen Schein hin, wie die Folge zeigen wird, haben auch manche Neuere den modernen Pantheismus als die letzte Konsequenz der neuplatonisierenden Scholastik ausgesprochen. Beiderseits kann auch in dem Prozesse dieser Negativität mehr nach Maßgabe der Platonischen, oder mehr nach Maßgabe der Aristotelischen Erkenntnistheorie vorangegangen werden, wie die Erfahrung zeigt; die Idee des Unendlichen kann mehr auf dem Wege einer unmittelbaren Vernunftintuition, einer intellektuellen Anschauung, eines angebornen natürlichen Glaubens usw. oder mehr auf dem Wege einer beweisenden, demonstrativen Vermittlung, eines begrifflichen Denkprozesses usw. gewonnen und gerechtfertigt werden wollen. Beiderseits strebt auch die philosophische Vernunft vermittels jener Methode sich über die inadäquate Vorstellungsweise des populären Bewußtseins zu erheben, um dieselbe z. B. hinsichtlich des Gottesbewußtseins zur spekulativen Auffassungsweise zu verklären. Doch diese gemeinsame Sprachesweise hat einen ganz andern Sinn für den Theismus und für den Pantheismus, und diese Differenz der Sinnesarten muß auf sprachlichem Wege ebenfalls herausgestellt werden, wenn die Sprache nach dem Ausdrucke eines bekannten Diplomaten nicht bloß dazu bestimmt sein soll, die Gedanken zu verbergen. Jener Prozeß der sich aufhebenden und in Bejahung umschlagenden Verneinung gilt innerhalb des Pantheismus als ein Rückgang des Endlichen in sein eigenes, ansichseiendes, absolutes Wesen, sei es in der Weise einer mystischen Entrückung und Verzückung oder in der Weise eines begrifflichen Vorganges, der zur Idee des „absoluten Geistes" zurückgeht. Innerhalb des Theismus dagegen gilt jener Prozeß der sich aufhebenden Negativität nicht als ein bloßer Rückgang des Endlichen in das eigene ansichseiende Wesen, welches da als „absolutes" proklamiert würde, nein! er gilt darüberhin vielmehr als Negation des endlichen Wesens, des eigenen Kreaturwesens, um es in der Allvollkommenheit des persönlichen, transzendenten Got-

teswesen per viam eminentiae als ein der Kreatur nicht-eigenes, göttliches zu affirmieren.

Eine solche der Welt jenseitige Gottespersönlichkeit bildet eine Hauptüberzeugung für das gemeine populäre Bewußtsein. Der philosophische Theismus will diese Idee Gottes ihrem Inhalte nach nicht aufheben, sondern spekulativ bewähren: nur die Form einer die Unterschiede abstrakt auseinanderhaltenden, dualistischen Vorstellung, welche Gott der Welt gegenüberstellt, ohne doch die Absolutheit desselben hiermit in wahrheitswidriger Weise begrenzen zu wollen, sucht er jener Gottesidee abzustreifen. Ganz anders der Pantheismus! Er gefährdet den eigentlichsten Inhalt derselben, wenn er auch in dem einen oder andern Systeme nur die Form derselben spekulativ aufheben zu wollen erklärte (die Worte: Form und Inhalt sind eben dehnsam wie mehr oder minder alle Worte); er metamorphisiert die theistische Gottespersönlichkeit, die er nur als eine endlich-begrenzte, vorstellungsmäßige zu fassen vermag, unter der Hand durch eine den Sinn verändernde plötzliche Wendung jener obenbeschriebenen Methode in das pantheistische Grundwesen der Welt, mag er letzteres nun als ein unpersönliches auffassen oder als ein persönliches. Es ist deshalb auch leicht zu begreifen, warum von diesem Standpunkte aus der philosophische Theismus und selbst wenn er sich die konkreteste, lebendigste Gestaltung gibt, immer nur als bloße Popular- und Verstandesphilosophie, als abstrakter Theismus usw. abgewürdiget, also nur als ein Übergangsmoment zum höhern und höchsten Vernunftsstandpunkte betrachtet werden kann.

Die Erkenntnismethode und die Sprachweise, worin sie sich fixierte, schien also nur dem ersten Anfange nach eine für den Theismus und Pantheismus völlig gemeinsame zu sein; der Tat nach hat sie sich als eine spezifisch verschiedene erwiesen. Der Weg der Verneinung alles Endlichen und der Weg der höhern Bejahung desselben sind zwar beiderseits zur Einheit zusammengegangen, beiderseits

wurde das allvollkommenste, absolute Wesen als Position und Negation von allem ausgesprochen, aber in einem höchst verschiedenen Sinne. Beiderseits wird daher auch das Gottesbewußtsein ausgesprochen in den drei Formeln: Gott ist Alles — Gott ist das Nichts von Allem — Gott ist Alles in Allem, aber in einem ebenso verschiedenen Sinne. Treten wir nun aus der Erkenntnislehre zur Gotteslehre selbst über.

Sowohl der Theismus als der Pantheismus spricht es aus: Gott ist Alles, er ist alle Vollkommenheit, er ist die unendliche (supereminente) Bejahung alles Endlichen, er ist alles Sein, er ist das allgemeinste Sein, das Sein aller Dinge, das Wesen aller Wesen, die reine Tätigkeit aller Tätigkeiten, das Leben alles Lebens, die Wahrheit aller Wahrheiten usw. Der Schluß meiner Betrachtungen, so ruft ja schon der Siracide aus (43, 29), ist dieses: Gott ist Alles (τὸ πᾶν ἐστίν αὐτος). Wie oft bewegen sich nicht die Platonisierenden Kirchenväter in solchen oder ähnlichen Ausdrücken! und sagt nicht auch Thomas von Aquin im Anschlusse an den Areopagiten: Deus est omnia, Deus est esse omnium u. dgl.? Doch mit all diesen Redeweisen verbindet der Theismus einen ganz andern Sinn als der Pantheismus. Gott ist ihm wohl das Sein von Allem, aber geschieden von Allem, um thomistisch zu reden.[1]) Gott ist wohl das allgemeinste Sein, aber das absolut-bestimmte in metaphysischem Sinne, das über alle Endlichkeit erhabene Sein, nicht das allbestimmbare logische Sein, welches ebensowohl als Endliches, wie als Unendliches, ebensowohl als Kreatur wie als Gott bestimmt werden kann. Gott ist ferner alles Endliche, er ist es aber nicht in der dem Endlichen eigenen Weise; er ist es nur modo supereminenti, modo virtuali. Er trägt die Namen aller endlichen Vollkommenheiten, aber nicht auf die ihnen eigentliche oder endliche Weise; er trägt sie nur in uneigentlicher oder

[1]) S. c. Gent. I. c. 26.

symbolischer Weise im Unterschiede von den eigentlichen oder formalen Eigenschaftsbezeichnungen, die nur Vollkommenes bezeichnen. Und wie Gott alles Endliche auf die ihm eigentümliche Weise ist — denn in Gott ist alles Gott — so weiß er sich auch als Idee oder Musterbild eines jeglichen Dinges, und umgekehrt, als was er sich weiß, das ist er. Das Welltall als Ganzes und all seinen unterschiedlichen Einzelheiten nach ist virtuell in Gott enthalten schon vor aller Schöpfung, und auch nachdem es durch Schöpfung aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden, ist es noch virtuell in ihm enthalten „sicut effectus in virtute causae". Dieses sind einige Aussprüche des thomistischen Theismus, und wie diese manchmal pantheistisch klingen, ohne es bei näherer Betrachtung zu sein,[1] so verhält es sich auch mit dem Theismus aller übrigen Arten und Weisen.

Wie Gott das Sein schlechthin und wie er alles endliche Sein, wie er alles ist, so ist er auch das Nichts von Allem; wie das esse omnium, so das nihil omnium. Das ist die zweite der obigen Formeln. Gott ist alles Endliche auf unendliche, göttliche Weise, er ist aber das Endliche nicht nach endlicher Weise, ist insofern vielmehr das Nichts von allem. Das unendliche Sein ist die Negation alles endlichen Seins nach der demselben eigenen,

---

[1]) Nur eine einzige Stelle aus Thomas' Kommentar in die areopagitische Schrift über die göttlichen Namen (c. 5 lectio 2) möge dieses verdeutlichen. Sie lautet: „ipse (Deus) quasi omnium causa est, idest omne esse in se praehabet et in ipso comprehenduntur et praehabentur ut principia omnium entium et fines, non tamen eodem modo sicut in rebus ipsis sed ipse est super omnia omnia sicut ante omnia supereminenter existens. Et quia in ipso quodammodo sunt omnia, quasi in se omnia comprehendens, simul de ipso omnia praedicantur et simul ab ipso omnia removentur quia nihil est omnium sed super omnia, sicut dicitur quod ipse est omnis figurae, in quantum omnes in ipso praeexistunt et tamen est sine figura."

endlichen Seinsweise, aber er ist die Affirmation desselben nach dessen ihm selbst eigener, unendlicher, eminenter Seinsweise. In ersterer Beziehung schließt er das Weltall im Ganzen und in all dessen möglichen und wirklichen Unterschieden aus sich aus, in zweiter Beziehung enthält und begreift er dasselbe in sich selber und trägt es aufgehoben in seinem eigenen Wesen, Wissen und Können. In ersterer Beziehung muß die Identität beider, Gottes und des Alls der Dinge, verneint werden, in der zweiten Beziehung dagegen muß die Identität beider bejaht werden. Gott ist also das Nichts von Allem und er ist Alles; beides beziehungsweise. In diesen gemeinsamen Formeln und Sprachausdrücken begegnen sich der Theismus und der Pantheismus zugleich, aber wie verschieden ist nicht der Sinn, der beiderseits mit derselben verbunden wird! Dem Theismus zufolge hat das Endliche einen eigenen modus subsistendi, der von dem göttlichen verschieden ist, eine eigene Substantivität begrenzter, relativer Art, eine selbständige Tätigkeit oder sogar eine freie Lebenstätigkeit, die sich für oder wider Gott entscheiden kann. Dieser eigene modus subsistendi des Endlichen ist entweder ein möglicher oder ein wirklicher; jenes, sofern die endlichen Kreaturen bloße Möglichkeiten (Potenzen) sind, welche noch nicht die Form des wirklichen Außereinanderseins, der zeiträumlichen, materiellen Existenz usw. erhalten haben, dieses hingegen, sofern sie in wirkliche Realitäten solcher Art übergegangen sind und zwar nicht auf notwendige, ewige Weise, sondern dem christlichen Schöpfungstheismus zufolge auf freie, zeitliche Weise durch Schöpfung der zeiträumlichen Welt aus Nichts. Reflektieren wir im Anschlusse an das Obige noch insbesondere auf jene Gestalt des Theismus, welche der heilige Thomas von Aquin repräsentiert, so ist das göttliche Wesen mit der möglichen und als möglich erschauten Kreatur zwar sachlich identisch von seiten des Erkennenden (ex parte cognoscentis), aber nicht schlechthin von seiten der erkannten Sache (ex parte rei

cognitae). Von seiten des Erkennenden ist er mit der möglichen Kreatur sachlich identisch, sofern er sie durch das nämliche Erkenntnissubjekt erkennt, wodurch er sein eigenes Wesen erkennt und ebenso durch den nämlichen Erkenntnisakt und das nämliche Erkenntnismedium. Von seiten des erkannten Objekts ist Gott mit der möglichen Kreatur nur insofern sachlich, obwohl nicht begrifflich identisch nach Thomas, als er seine eigene Wesenheit nach verschiedenen Arten und Weisen der Mitteilbarkeit der Nachahmbarkeit als musterbildliche Idee aller Kreatur und als Idee einer jeglichen Kreatur weiß. In neuerer Zeit hat man darum vielfach das thomistische System als ein seinem innersten Grunde nach pantheistisches erklärt, weil die göttliche Wesenheit selber das Erkenntnismedium (species) und die Idee jeglicher Kreatur sei und diese letztere in einem und demselben Akte wie sich selber erkenne und wolle. Doch tritt im thomistischen Systeme der höchst bedeutsame, ja allentscheidende Umstand ein, daß die möglichen Kreaturen von seiten der erkannten Sache (ex parte rei cognitae) von Gott nicht schlechthin als mit ihm sachlich-identische erkannt werden, sondern als möglicherweise in sich seiende, außergöttliche (prout sunt in se ipsis).[1] Darin, und nur darin wurzelt der theistische Dualismus des thomistischen Systems. Darum ist Gott nur die Idee aller und jeder ihm ähnlichen, analogen Kreatur, aber nicht diese selbst. Und da die Kreaturen nicht bloße Möglichkeiten oder Potenzen des göttlichen Wesens und Lebens bilden, da sie seit Ewigkeit eine eigene ungeschaffene Möglichkeit haben nach Thomas, darum müssen sie ihm zufolge auch eine eigene, geschaffene Wirklichkeit haben, darum können sie nicht eine freie Verwirklichung des

---

[1]) De Veritate q. 2. art. 3, 5. S. th. I. q. 44. art. 3 usw. Die Richtigkeit dieser Darstellung allseitig zu konstatieren, kann freilich hier nicht unser Zweck sein; es würde das eine ganze Monographie erfordern.

göttlichen Wesens selber in zeiträumlicher Existenzweise sein, darum muß auch die Emanationslehre desselben — denn er faßt die Schöpfung aus Nichts als Emanation auf nach dem Vorgange des Areopagiten — im Sinne einer freien theistischen Ausströmung und Mitteilung göttlicher Kraft und Wesenheit verstanden werden. Wie man nun immer urteilen möge über diese thomistischen Lehren vom göttlichen Erkenntnismedium, von der Idee und den Ideen der Welt und von der Emanation der Welt, das dürfte wenigstens feststehen, daß sie nicht Pantheismus enthalten.

Aber wie? reden nicht auch pantheistische Systeme von einem endlichen Sein im Unterschiede vom unendlichen oder absoluten Sein? Reden nicht auch sie vielfach von einem eigenen Wesen, einer eigenen Substanz des Endlichen im Unterschiede vom unendlichen Wesen, von der unendlichen Substanz? Behaupten sie infolgedessen nicht auch eine wesenhafte Nichtidentität, einen substantiellen Unterschied des Endlichen und des Unendlichen? Und wenn sie von einer andern Seite her das endliche Wesen überhaupt und nach all dessen Einzelheiten auch wieder zu einem Momente des endlichen Wesens machen, wenn sie letzteres in einem höhern Sinne (in sensu eminentiae) auch wieder übergreifend werden lassen über alles Endliche, bleibt deshalb letzteres nicht seiner endlichen, ihm eigenen Seinsweise nach von Gott verschieden, ja wesensverschieden von ihm? Bleibt der relative Dualismus der Gottes- und Weltsubstanz nicht salviert trotz des übergreifenden Monismus der göttlichen Substanz? Schwindet aber hiermit nicht jeder nur irgendwie haltbare und sprachlich fixierbare Unterschied der pantheistischen und der theistischen Weltanschauung? So möchte man fragen. Allerdings, das ist wahr, spricht ein großer Teil der pantheistischen Systeme dem Endlichen ein eigenes Wesen zu, welches wesenhaft unterschieden ist vom unendlichen Wesen, wenn es auch im höhern Sinne sich zur Wesenseinheit mit letzterem aufhebt. Nicht jeder Pantheismus ist schon ein eleatischer Idealismus, der die Welt

zu einem wesenlosen Scheine entleert, nicht jeder Pantheismus ist schon Spinozismus, der die absolute Substanz als die einzige und die endlichen Dinge samt und sonders nur als unwesentliche Akzidenzen derselben erklärt. Gegen einen so ausschließlichen Monismus der Substanz hat sich Hegel trotz des Idealismus seiner Weltanschauung gekehrt; die endlichen Wesenheiten (Monaden) Leibnitzens erschienen ihm insofern als ein großer Fortschritt. Er will die relative Selbständigkeit aller endlichen Wesenheiten, er will insbesondere den Eigenwillen und die Willkür der geistigen Wesenheit gewahrt und anerkannt wissen, wenn dieselben auch dazu bestimmt sind, durch ihre eigene Negativität zugrunde zu gehen und sich aufzuheben im absoluten Prozesse. Darüber hinausgehend hat Schelling den „Eigenwillen" der Kreatur, das Prinzip der Schiedlichkeit des Guten und Bösen als einen eigenen Anfang statuiert außer dem des göttlichen Willens, obwohl die beiden Anfänge doch nur Ein Anfang sind, nämlich der göttliche Wille, der Eines ist und der alles in allem ist. Insbesondere mehrere der jüngern Denker haben durch Aufnahme Schellingscher, Herbartscher Elemente usw. den außergöttlichen Wesenheiten in der Natur der göttlichen Persönlichkeit einen Raum, eine Stätte zu selbständiger und freier Lebensbetätigung zu verschaffen gesucht und sich dadurch den Theismus oft bedeutend, ja bis aufs unmerklichste genähert, soweit sie nicht wirklich auf dessen Boden übergetreten sind. Doch der Pantheismus ist trotz all dieser Annäherungen immer doch grundverschieden vom Theismus. Das endliche, das außergöttliche Wesen ist für den Pantheismus nicht bloß seiner unendlichen, eminenten Seinsweise nach ein Moment des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur, wie für den Theismus, sondern auch seiner endlichen, selbsteigenen Seinsweise nach; nur wird es insofern als „negatives Moment" desselben, als das „Anderssein", die „Selbstentäußerung", die „Veräußerung", die „Potentialisierung" des unendlichen Wesens oder der absoluten Persönlichkeit gedacht, was alles

der Theismus entschieden in Abrede stellt. Der Unterschied der pantheistischen und theistischen Sinnesarten und Grundgedanken bleibt also unverwischbar, so schwer es auch der Sprache fällt, ihn streng zu fixieren und so leicht es einer bloß in Worten spielenden Dialektik ist, ihn für den Augenblick zu — eskamotieren.

Gott ist alles in allem; das ist die dritte der obigen Formeln. Gott ist alles in allem als exemplarische Ursache aller möglichen und wirklichen Kreaturen. Er ist alles in allem als wirkende Ursache derselben, sofern sie von ihm zur Wirklichkeit hervorgebracht und darin erhalten werden. Er ist alles in allem der substantiellen Allgegenwart nach, sofern er allen Kreaturen innewohnt als immanente Ursache derselben, sofern er insbesondere den endlichen Geistern in lebendiger Wesensberührung nahe ist mit dem Lichte seiner Gnade für Erkenntnis und Willen derselben. Er ist alles in allem als Endursache, da alles zu ihm aufstrebt als zu seinem letzten Ziele, da alles der Verherrlichung Gottes dient und selbst das Böse, sofern es durch seine eigene Negativität zugrunde gehen muß, um Gottes Herrlichkeit offenbar zu machen. Das ist ebensowohl die Sprachweise des konkreten und lebendigen Theismus, wie sie die des Pantheismus ist, aber in wie verschiedenem Sinne nicht! Allerdings ist auch für den Theismus Gott alles in allem, aber nicht im Sinne irgend einer pantheistischen Wesensvermischung, sondern im Sinne einer konkreten, lebendigen Wesensdurchdringung. Allerdings kann auch hier von einer Immanenz Gottes in der Welt oder von einer Innerweltlichkeit Gottes die Rede sein, aber nur im Sinne einer nicht bloß dynamischen, sondern substantiellen Allgegenwart Gottes, sofern wir in Gott leben, weben und sind, sofern Gott das ganze Weltall mit seiner Kraft erfüllt (und seine Kraft ist sein Wesen). Von einer solchen Immanenz Gottes in der Welt kann insbesondere dort die Rede sein, wo der Theismus eine unmittelbare Wesensberührung Gottes durch den menschlichen Geist im Sinne des Ontologismus behauptet. Allerdings ist

Gott alles in allem auch vom theistischen Standpunkte aus, aber nicht als ob er alles Endliche nach dessen eigener, endlicher Seinsweise wäre, nicht als ob er selber sich auf negative Weise in demselben darlebte, sondern insofern als er das absolute Wesen ist, welches ebendeshalb, weil es das absolute, unbedingte ist, ein übergreifendes sein muß ohne Begrenzung durch ein ihm ebenbürtiges, koordiniertes Andere, so daß die Kreaturen nolentes volentes seiner Wesens- und Willensoffenbarung und seiner Verherrlichung dienen müssen, die Bösen ebensowohl wie die Guten, nur jene wider ihren Willen, diese mit ihrem Willen.

Hiermit ist das Problem bezeichnet, welches der Theismus dem Pantheismus gegenüber zu lösen hat. Dieses Problem besteht darin zu zeigen, daß die Kreatur Gottes sein könne, ohne Gott selber zu sein, daß sie Gottes teilhaft sein könne, ohne ein bloßer Teil (Moment) Gottes zu sein. Es besteht darin zu zeigen, daß Gott der Welt immanent sein könne unbeschadet seiner Transzendenz über dieselbe, wie daß er unbeschadet der Eigenwesigkeit und Eigentätigkeit der Kreaturen absolut sein könne, und daß dieser nämliche und einzige Gott wie das eine absolute Ende von allem, so auch der eine absolute Anfang von allem sci, unbeschadet des eigenen kreatürlichen Anfangs, der seit Ewigkeit schon als Möglichkeit vor Gott stand wie er auch wirklich wurde. Es besteht darin zu zeigen, daß alles Mögliche und Wirkliche von Gott komme, und doch nicht alles ohne Unterschied von ihm komme, das Böse in Geist und Natur, wie das Gute, daß ferner Gott das allsetzende Wesen, Grund und Ursache all dessen sei, was da ist, also auch all dessen, was der Potenz oder Wirklichkeit nach außer ihm ist, und daß er dennoch nicht alles setze und Grund und Ursache von allem sei ohne Unterschied. Es besteht jenes Problem darin, zu zeigen, daß Gott der Urgrund alles Möglichen und Wirklichen sei, und doch die Kreatur ein eigener Grund, daß Gott alles in sich selbst (in se ipso) enthalte und schaue, um thomistisch

zu reden, aber doch die Kreaturen der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach in sich selber (in se ipsis) seien und als solche auch von Gott erschaut werden; daß Gott ihnen ferner alles mitteile nach den verschiedenen Arten und Weisen der Mitteilbarkeit des göttlichen Seins und Wesens, und daß sie dennoch eine eigene, von Gott unmitteilbare und unmitgeteilte Seinsbetätigung besitzen, die ebensowohl eine abnorme Richtung einschlagen kann und wirklich einschlägt, als eine normale. Jenes Problem besteht darin, zu zeigen, wie Gott alles ist und die Kreaturen nichts, in dem Sinne als sie nichts gegen ihn vermögen und nur Gottes Wesen verherrlichen und nur Gottes Willen offenbaren können, sei es in positiver, normaler, oder in negativer, abnormer Weise. Es besteht also darin, zu zeigen, daß die Kreaturen Gott immer als den absoluten, als den einen und einzigen beweisen, wie sie ihre Eigenheit auch betätigen und manifestieren mögen, daß sonach der Theismus eo ipso Monotheismus sein müsse. Es besteht endlich darin, zu zeigen, daß die Kreaturen als Gott-nach- und ebenbildliche Wesen zwar beziehungsweise als Seiende zu gelten haben, aber im vorzugsweisen, eminenten Sinne Gott allein als der Seiende schlechthin und sie vielmehr als Nichtseiende, und daß hierin ihre wahre Größe und ihre wahre Niedrigkeit liege gegenüber jener falschen Größe derselben, die Gott gleich sein will, und gegenüber jener Scheinverdemütigung, die selbst die eigene Existenz Gott zum Opfer bringt. Ob der Theismus indessen das bezeichnete Problem zu lösen und den Pantheismus wissenschaftlich zu überwinden vermöge oder nicht, lassen wir hier völlig dahingestellt; nur die Sprach- und Sinnesweisen beider sollten hiermit beleuchtet werden.

So haben wir denn bisher nun bezüglich dieser Sprach- und Sinnesweisen den Theismus im allgemeinen mit dem Pantheismus verglichen, haben aber diesen Vergleich auf die Erkenntnislehre und die Gottes- und Weltlehre überhaupt beschränkt, ohne ihm bis ins Gebiet der philosophischen

Detailwissenschaft hinein, der Natur- und Geistesphilosophie, der Ethik und Ästhetik, der Philosophie der Geschichte und der Geschichte der Philosophie weiter ausführen zu wollen. Tun wir endlich noch einen letzten Schritt, um den spezifisch-christlichen Theismus insbesondere mit dem Pantheismus in einen kurzen historischen Vergleich zu bringen! Rückt nicht insbesondere dieser Theismus der spekulativ-christlichen Theologie die Kreatur zur Höhe der Gottheit hinauf vermöge der heiligmachenden rechtfertigenden Gnade? Redet er nicht von einer Vergöttlichung (θείωσις, deificatio) der gerechtfertigten Kreaturen vermöge des göttlichen und vergöttlichenden Ausflusses der Rechtfertigungsgnade? Lehrt er nicht eine beständige Theophanie Gottes in den von ihm übernatürlicherweise geheiligten Kreaturen? Lehrt er nicht eine wesentliche Einwohnung Gottes, der drei göttlichen Personen, insbesondere des heiligen Geistes mit denselben, wie eine wesentliche Lebensgemeinschaft in demselben? Redet er nicht, ganz im Sinne und Geiste der heiligen Schrift, von einem Bleiben (einer Immanenz) Gottes in uns, wenn wir in ihm bleiben, ferner von unserer Teilnahmschaft der göttlichen Natur durch den gottmenschlichen Mittler, von einem Gestaltgewinnen des Gottmenschen in uns und von einer Eingestaltung in denselben? Sind nicht die Schriften der altchristlichen Platonisierenden Väter überreich an den schönsten nnd kühnsten Stellen solcher Art? Sind sie nicht sozusagen eine fortlaufende Variation des bekannten Augustinischen Satzes: Deus factus est homo ut homo fieret Deus? Sind nicht die spätern Aristotelischen Scholastiker wie die spekulativen Theologen neuerer Zeiten hierin getreulich in deren Fußstapfen getreten? und was soll man erst sagen von der kirchlichen Mystik im engern Sinne des Wortes? Findet sie Ausdrücke genug, um die Innigkeit jener höhern Lebensgemeinschaft mit Gott gehörig zu zeichnen und zu bezeichnen? Steigert sie die Vergöttlichung der Gerechtfertigten nicht zuweilen im Ausdrucke selbst bis zu einer förmlichen Vergottung? Ist nicht teilweise auch die

protestantische Mystik hierin gefolgt im Gegensatze zur orthodoxen Lehre von einer bloß äußerlich imputierten Gerechtigkeit Christi? Und wenn wir unsern Blick auf den Pantheismus anderseits werfen, führen nicht manche Hauptsysteme desselben eine christliche Sprache, ja eine Sprache, oft ganz gleichlautend mit der obigen? Erkennen sie nicht in ausdrücklichen Worten die christliche Dreieinigkeit Gottes an und deren Offenbarung in der Welt? Nicht in ausdrücklichen Worten die Lehre von Adam und Christus? Die Lehre ferner von einem paradiesischen Zustande, dem Falle Adams, der Erbsünde, die Lehre von prophetischen Inspirationen und höhern Wirkungskräften, die Lehre von der Gottmenschheit Christi, der Erlösung durch ihn und der Heiligung in der Kirche des heiligen Geistes usw.?

Doch es fällt hier überall nicht schwer, den Schein von der Wirklichkeit zu unterscheiden. Der christliche Theismus scheint nur zu pantheisieren. Eine Umformung unseres Wesens in das göttliche Wesen ist noch keine Wesensvermischung, eine Vergöttlichung desselben noch kein Aufgehen in Gottes Wesen, noch keine Wesenstransfusion; sie ist nur eine substantielle Durchdringung der geschöpflichen Natur durch die göttliche Natur, nicht ein Zusammengehen beider in eine. Zudem erscheint bei den Vätern, bei den Scholastikern usw. eine solche Wesensunion d. h. eine solche wesentliche, substantielle, nicht bloß dynamische Durchdringung der geschöpflichen Natur durch die göttliche und eine derartige Einigung mit ihr als eine bloße Gnadenunion beider Naturen und nicht als eine natürlich-hypostatische wie im Gottmenschen Christus.[1])

[1]) Die historische Darstellung dessen vergl. bei Petavius de trinit. lib. 8 c. 4—7, de incarnat. l. 2 c. 8, und unter den neuern Schriftstellern bei Staudenmaier (Phil. d. Christ. S. 554—8, Dogmatik III 745—793), bei Kleutgen (Theol. der Vorzeit B. II.), Scheeben, Cros, Gridel usw. Die wenigern Theologen leugneten von jeher eine substantielle Einwohnung Gottes in den durch die christliche Gnade Gerechtfertigten, wie auch die wenigern eine

Wo wäre da ein fester historischer Anhalt gegeben, aus solchen Anschauungen eine allgemeine Epiphanie Gottes in der Menschheit vorzugsweise in der geheiligten Menschheit nach pantheistischer Sinnesart herauszufinden? Der christliche Theismus scheint zuweilen also nur zu pantheisieren und umgekehrt scheint der Pantheismus zuweilen auch nur theistisch zu sein im positiv-christlichen Sinne des Wortes. Das Grundbestreben des letztern geht trotz dieses etwa gesuchten Scheines nur dahin, die einzelnen, konkreten, individuellen Wesenheiten des positiven Christentums in pantheistische Allgemeinheiten hinüberzuspielen und sie dadurch ihres wesentlichsten Gehaltes zu entledigen. Den Gottesbegriff des theistischen Bewußtseins sucht er aus seiner von der Welt unterschiedenen Einzelheit in eine seinem Sinne entsprechende Allgemeinheit als in dessen höhere Wahrheit überzuführen, wie sich gezeigt hat; infolge einer solchen Überführung muß auch der christlichen Trinität ihr eigentlichstes Wesen entzogen werden, sofern sie zu einer bloßen Dreieinigkeit (Thesis, Antithesis, Synthesis) des Weltwesens, welches hier als Gotteswesen gilt, herabschwindet. Im engsten Zusammenhange damit werden auch der „historische Adam" und der „historische Christus" ihres individuellen Charakters mehr oder minder entkleidet und in unhistorische Sagengebilde umgewandelt, deren tieferer Kern menschliche Gattungsallgemeinheiten seien. Die aus dem Paradiese ihrer Unschuld vertriebene, sich mit sich selber und mit Gott durch die Sünde entzweiende, negativ werdende Menschheit erscheint jetzt als Adam, und die aus der Endlichkeit, aus der Entzweiung in ihre eigene Unendlichkeit und Göttlichkeit wiederum einkehrende, sich in höherer kon-

---

substantielle Allgegenwart Gottes in der Welt überhaupt leugnen. Die dynamistisch Gesinnten freilich haben vom Standpunkte ihres abstrakten, mehr deistisch gefärbten Theismus aus in solchen, ihnen zu kühn scheinenden Lehren — Pantheismus gewittert.

kreter Weise mit sich versöhnende, verklärende und himmelfahrende Menschheit erscheint jetzt als Christus. In einem solchen Sinne sind jetzt die einzelnen Menschen zu Gliedern Adams und zu Gliedern Christi geworden. Die theisierende Richtung des Pantheismus oder der sog. Persönlichkeitspantheismus indessen wußte das individuell-Historische des Christentums bei weitem mehr zu bewahren vor einer Verflüchtigung desselben in bloße Allgemeinheiten, wie er auch die Einzelheit des Absoluten mehr aus der Allgemeinheit zurückgezogen und als eine absolute Persönlichkeit fixiert hatte, die an und für sich zu ihrem Selbstbewußtsein komme und nicht bloß im Menschenbewußtein. Seine Urzustands- und Ursündelehre, seine Christologie und Rechtfertigungslehre steht darum jener des positiv-christlichen Theismus oft sehr nahe. Der generalisierenden Verebnungs- und Nivellierungsansicht tritt er oft mit größter Entschiedenheit entgegen. Er erkennt daher bei weitem mehr den historischen Charakter biblischer Tatsachen, prophetischer Inspirationen und besonderer Wirkungskräfte an, wenn auch meistens nur bis auf gewisse Grenzen hin; ja sogar dem Begriffe einer „übernatürlichen" Offenbarung Gottes sucht er in seiner Weise gerecht zu werden. Sein Streben ist also ein christliches im Gegensatze zu andern nachhegelschen Richtungen, welche nicht nur die „Form" des Christentums, sondern auch dessen „Inhalt" und „Wesen" spekulativ aufzulösen trachteten als ein Stück früherer romantischer Weltanschauung, deren Zeit vorübergegangen sei.

Somit hätten wir nun die Sprachweisen des Theismus und des Pantheismus nach all deren Hauptbeziehungen hin ins Auge gefaßt. Welch reiche Anwendungen geschichtlicher Art ließen sich von dem behandelten Thema nun nicht machen! Dieses sei uns zum Schlusse wenigstens noch anzudeuten erlaubt: Die Geschichte der Philosophie ist überreich an einzelnen Systemen, deren Sprachesweise der kritisch-historischen Forschung zu entgegengesetzter Deutung Anlaß gab und Anlaß gibt, bald zu einer theistischen, bald

zu einer pantheistischen. Solch entgegengesetzte Auffassungen und Interpretationen traten nicht bloß scheinbar zutage, sofern man den Worten: Theismus und Pantheismus verschiedene Begriffsbestimmungen unterlegte, sofern infolgedessen der eine das Patheismus nannte, was der andere noch Theismus oder umgekehrt; solch entgegengesetzte Auffassungen und Interpretationen traten auch unter Forschern zu Tage, die der gleichen Begriffsbestimmung jener Worte, die insbesondere der oben von uns adoptierten Begriffsbestimmung derselben sich anschlossen. Die seit dreißig Jahren in Deutschland hervorgetretene geschichtlich-philosophische Literatur liefert uns Beispiele hiervon in Hülle und Fülle. Hat nicht sogar um einzelne Antoren, z. B. um Plato, Philo, Pseudodionysius Areopagita, Scotus Erigena, J. Böhme usw. eine diesbezügliche Literatur sich förmlich schon angelagert? Eine solche Erscheinung kann aber nur eine doppelte Ursache haben: entweder muß nämlich die Sprachweise der in Kontroverse stehenden Systeme eine wirklich unbestimmte oder unklare sein, oder es muß zu wenig in deren eigentlichen Sinn eingedrungen worden sein, sei es vom einen oder sei es vom andern Teil der kritischen Forscher und Ausleger.

Aus antiker Zeit ist besonders das Platonische, Aristotelische und Neuplatonische System kontrovers bis zum heutigen Tag. Lehren sie ein unpersönliches Absolute im pantheistischem Sinne? oder lehren sie ein persönliches Absolute im Sinne des sog. Persönlichkeits-Pantheismus? oder lehren sie einen persönlichen Gott im Sinne des Theismus, jedoch ohne eine freie Weltschöpfung aus nichts, so daß die Welt ihrem Wesen nach zwar Gottes wäre seit Ewigkeit, aber nicht Gott selber, weil unterschieden von ihm durch die unabhängige ὕλη? oder lehren sie eine Gottheit im Sinne eines absoluten Dualismus mit einer ihr seit Ewigkeit koexistenten, formbarer Materie? Das sind die Hauptfragen, die bezüglich des religiösen Charakters jener Systeme stets aufgeworfen werden. Je nach der verschiedenen Beantwortung derselben erhält selbstverständlich auch der

Polytheismus, wie und sofern er von jenen Systemen festgehalten wurde, einen verschiedenen Sinn. Nicht minder ist es bis heutigen Tages kontrovers geblieben, ob das System Philos und die Kabbala Pantheismus enthalten oder nicht? Sogar in den Lehren der Platonisierenden Kirchenväter wollte man öfters Pantheismns oder wenigstens Semipantheismus entdecken eben um ihres Platonismus willen; um so mehr fand man einen solchen im Systeme des von der Scholastik so hochgeschätzen angeblichen Dionysius Areopagita. Treten wir zur mittelalterlichen Zeit über, so fand man wiederum im Systeme des Scotus Erigena und der spätern Hauptscholastiker einen solchen Pantheismus oder Semipantheismus, dessen vollste Konsequenzen erst in der neuen Philosophie unverhüllt zutage getreten wären. So streng diese Ansichten von der einen Seite her verteidigt wurden, so streng und noch strenger wurden sie von der andern Seite her bestritten. Bieten allerdings die Schriften des Scotus Erigena geringern Anhalt, um einen über den bloßen Persönlichkeits-Pantheismus hinausgehenden Theismus aus ihnen heraus zu finden und zu begründen, so bieten die Schriften der spätern Hauptscholastiker einen um so entscheidendern festern Anhalt zu einer solchen Auffassung. Der Theismus scheint uns bei letztern nicht bloß in persönlicher Intention begründet zu sein, wie manche wollten, sondern auch im Prinzipe ihrer Systeme. Der actus purus der Scholastiker ist nicht so abstrakt-leer, nicht so unbestimmt und nicht so farblos zu fassen, daß in dem einen Erkenntnisakte Gottes mit dem Medium und der Idee der möglichen Kreatur auch diese selbst von objektiver Seite her (als ideatum, wie ein späterer Ausdruck lautet) ohne allen sachlichen Unterschied zusammenfiele; infolgedessen kann dann auch die schöpferische Wesensmitteilung Gottes an die Kreatur nicht als eine pantheistische Selbstmitteilung oder Selbstteilung des Gotteswesens verstanden werden. Jener actus purus der Scholastister birgt jedenfalls einen tiefern Sinn, als manche ver-

flachende Auffassungen desselben aus späterer Zeit es ahnen lassen. Das ist allerdings wahr, daß er der Gestaltung im Sinne eines konkreten Monotheismus, wie die Neuzeit in manchen hervorragenden Systemen einen solchen anstrebte, noch ermangle; doch enthält er überall die fruchtbarsten Keime, um zu einem solchen weiter ausgestaltet zu werden, mit Rücksichtnahme auf den modernen Pantheismus und dessen voneinander auszuscheidenden Wahrheits- und Irrtumselemente.

Treten wir endlich ins Gebiet der nachmittelalterlichen und neuern Zeit ein, so begegnet uns eine Reihe von Welt- und Gotteslehren, deren dunkle oder schwerer durchdringbare Sprachesweise bald Theismus, bald Pantheismus in ihnen erkennen ließ. Dahin gehören z. B. die von Eckart, Tauler, der „deutschen Theologie", ferners die von Nikolaus von Cusa, Leibnitz, von Jakob Böhme und manch andern Theosophen vor und nach ihm, insbesondere von Franz Baader usw. Für die Gegenwart bietet namentlich die unter ihrer dunkeln, mystischen Sprachhülle hervorgezogene Lehre des letztern im Zusammenhalte mit der Offenbarungsphilosophie Schellings und andern philosophischen Zeitströmungen ein erhöhtes Interesse. Ein vergleichendes Studium solcher Art dürfte vor vielem andern dazu geeignet sein, die verschiedenen Sinnesbezeichnungen des konkreten Theismus oder Monotheismus und des Pantheismus zu klarem Bewußtsein zu bringen.

VI. Gutachten in Sachen des Vatikanischen Konzils. 1869.

Von Prof. Dr. Schmid und Dr. Thalhofer.

Erste Frage: Wenn die Sätze des Syllabus und die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem nächsten Konzil zu Glaubenswahrheiten erhoben werden, welche Veränderungen würden hierdurch in der Lehre von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche, wie sie

bisher in Deutschland praktisch und theoretisch gehandhabt wird, herbeigeführt?

„Wenn die Sätze des Syllabus, so wie sie vorliegen, vom nächsten allgemeinen Konzil auch in feierlicher und förmlicher Weise verworfen werden sollten, und wenn auch die Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes von demselben in feierlicher und förmlicher Weise definiert werden sollte, so würde die dogmatische Anschauung über das Verhältnis der Kirche zum Staate unmittelbar deshalb keine andere werden, als sie bisher war, also auch das faktische Verhältnis beider unmittelbar deshalb nicht schon ein anderes werden, als es bisher war. Der syllabus errorum vom 8. Dezember 1864 unterstellte eine Reihe teils negativ, teils positiv gehaltener Sätze einer Zensur und bezeichnete sie als Irrtümer, ohne bestimmt auszusprechen, welche der verschiedenen, im Umkreise des kontradiktorischen Gegenteils eingeschlossenen Anschauungen als die wahre zu erachten sei, welche der verschiedenen möglichen Auslegungsweisen sofort als die richtige zu gelten habe. All diese verschiedenen möglichen Auslegungsweisen haben den Charakter bloßer Ansichten, bloßer Meinungsäußerungen, einen authentischen Charakter hat nur der Syllabus selber, insoweit als er über irgendwelche Gegenstände sich ausspricht. In strikter Weise aufgefaßt, soweit er sich ausspricht, hat er aber rücksichtlich des in Frage stehenden Verhältnisses von Staat und Kirche keinen einzigen Satz der Zensur unterworfen, welcher nicht bisher schon innerhalb der kirchlichen Theologie als zensurwürdig gegolten hätte. Er hat von th. 19 an eine weite Reihe von Aufstellungen verurteilt, die entweder klar und offen eine Unterordnung der Kirche unter den Staat bezielen oder ihrer Konsequenz nach eine solche mit sich bringen, indem sie den Lebensorganismus der Kirche so oder anders gebunden und unterbunden wissen wollen, die Lehre und Jurisdiktionsgewalt derselben einseitig begrenzt und verengt wissen wollen usw.; es würde zu weit führen, all die betreffenden Aufstellungen hier einer Spezialanalyse zu

unterstellen. Ist hiermit eine Unterordnung der Kirche unter den Staat verworfen, wie sie denn innerhalb der kirchlichen Theologie immer als verwerflich gegolten hat und als verwerflich gelten muß, so ist einer berechtigten Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Staates innerhalb des ihm eigentümlichen Rechts- und Machtgebietes hiermit noch keinerlei Präjudiz geschaffen. Wenn z. B. der Satz verworfen ist (th. 55): ecclesia a statu statusque ab ecclesia sejungendus est, so ist hiermit nur verworfen, daß die Trennung von Staat und Kirche als ein förmliches Ideal zu betrachten und anzustreben sei; daß unter bestimmten historischen Verhältnissen eine solche Trennung mehr oder minder angestrebt und durchgeführt werden könne, hat weder eine Verneinung noch eine Bejahung hiermit gefunden. Wenn ferner der Satz reprobiert wird (th. 77): aetate hoc nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tanquam unicam status religionem, caeteris quibuscunque cultibus exclusis, so ist hiermit die Anschauung zurückgewiesen, daß die staatsbürgerliche Gleichheit aller religiösen Kulte in unserer Zeit als ein förmliches Ideal zu betrachten und anzustreben sei; daß unter bestimmten historischen Verhältnissen mehrere religiöse Bekenntnisse derselben öffentlichen Rechte und der vollen staatsbürgerlichen Rechte teilhaft sein können, ist hiermit weder ausgesprochen noch abgesprochen. Ebenso verhält es sich mit th. 78. Wenn aber die vom Papste verworfenen Syllabussätze, so wie sie vorliegen, auch vom nächsten allgemeinen Konzile feierlich und förmlich verworfen werden sollten, so würde die dogmatische Anschauung vom Verhältnisse der Kirche zum Staate unmittelbar dadurch keine Verrückung erfahren. Die Sätze des Syllabus sind verurteilt nach sehr verschiedenen Zensurgraden, obwohl diese Zensurgrade im einzelnen nicht ausgesetzt, sondern auf theologisch-wissenschaftliche Weise zu ermitteln sind. So hat z. B. das in demselben so oft angezogene päpstliche Schreiben vom 22. August 1851 die aus den Werken des Turiner Professors Nuytz ausgehobenen, meist das Verhält-

nis von Staat und Kirche berührenden Sätze verurteilt, als »propositiones et doctrinas respective falsas, temerarias, scandalosas, erroneas, in S. Sedem injuriosas, ejusdem juribus derogantes, ecclesiae regimen et divinam ejus constitutionem subvertentes, schismaticas, haereticas . . . nec non et canonum concilii Tridentini eversivas.« Wenn also die Sätze des Syllabus unverändert, wie sie vorliegen, auch vom nächsten allgemeinen Konzile verworfen werden sollten, so wären sie unter den nämlichen Zensurgraden und folglich nicht samt und sonders schon als häretisch verworfen, wie ja in ähnlicher Weise auf dem Konzil von Konstanz mit nachfolgender Bestätigung Martin V. manche Sätze von Wiclef und Huß nur als sententiae erroneae, temerariae, seditiosae bezeichnet worden sind. (Art. 11 der Bulle »inter cunctas.«) Die ihnen kontradiktorisch gegenüberstehenden Sätze wären also nicht eo ipso schon als Glaubenswahrheiten erklärt, ja sie könnten ihrer ganzen Natur nach zum großen Teile nicht einmal als unmittelbar geoffenbarte und überlieferte Glaubenswahrheiten erklärt werden.

Und wie eine solch feierliche Verwerfung der Syllabussätze rein als solche die Beziehungen von Staat und Kirche dogmatisch nicht verrücken würde, so würde auch eine Erhebung der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre zum Glaubensdogma rein als solche dieselben nicht verrücken; das wird sich aus der Beantwortung der zweiten Frage ergeben.

Würden sie unmittelbar als solche indessen auch die Beziehungen von Staat und Kirche nicht verrücken, nicht ändern, so möglicherweise doch in ihren mittelbar geschichtlichen Folgen; denn etwas anderes sind dogmatische Prinzipien und etwas anderes deren Anwendungsweisen unter irgendwelchen historischen Zukunftsverhältnissen."

Zweite Frage: Würden in dem vorausgesetzten Falle die öffentlichen Lehrer der Dogmatik und des Kirchenrechtes sich verpflichtet erachten, die Lehre von der göttlich angeordneten Herrschaft des Papstes

über die Monarchen und Regierungen (sei es als potestas directa oder indirecta in temporalia) als jeden Christen im Gewissen verpflichtend zugrunde zu legen?

„Wenn die Sätze des Syllabus, so wie sie vorliegen, auch vom nächsten allgemeinen Konzil verurteilt werden sollten und die Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes als Dogma erklärt werden sollte, so würden die Lehrer der Dogmatik in unmittelbarer Konsequenz dessen nicht verpflichtet sein, die Lehre von der göttlich-angeordneten Herrschaft des Papstes über die Monarchen und Regierungen, sei es als potestas directa, sei es als potestas indirecta in temporalia, als jeden Christen im Gewissen verpflichtend in ihre Vorträge aufzunehmen. Sie würden es nicht sein aus dem einfachen Grunde, weil besagte Lehre nach wie vor eine freie theologische Ansicht bilden würde, eine solche aber nicht als eine jeden Christen im Gewissen verpflichtende Lehre hingestellt werden könnte, wenn sie auch durch wissenschaftliche Gründe der triftigsten und schlagendsten Art beweisbar wäre. Der Syllabus verwirft allerdings den Satz (th. 24): ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam, und der weitere Satz (th. 25): praeter potestatem episcopatui inhaerentem alia est attributa temporalis potestas a civili imperio vel expresse vel tacite concessa, revocanda propterea, cum libuerit, a civili imperio. In einer dementsprechenden Weise verwirft die Enzyklika: Quanta cura den Satz: „ecclesiam nihil debere decernere quod adstringere possit fidelium conscientias in ordine ad usum temporalium, ecclesiae jus non competere violatores legum suarum poenis temporalibus coërcendi.“ Es wird hier überall die Anschauungsweise von Nuytz zurückgewiesen, daß der Kirche keine auf unmittelbare oder mittelbare Weise in die Sichtbarkeit hinausgreifende Gewalt zukomme, und insbesondere den Bischöfen keine rein kirchliche jurisdictio pro foro externo zukomme. Es wird

hier überall nur die Anschauungsweise zurückgewiesen, daß es nicht im ureigenen göttlichen Rechte der Kirche liege, als sichtbare Kirche zu erscheinen und sich geltend zu machen in der Welt dieser Sichtbarkeit, oder die Gläubigen zu einem heilsamen Gebrauch der Temporalien im Gewissen zu verpflichten oder zu zeitlichen Bußwerken und Strafen zu verpflichten usw. Eine bestimmte Grenze zwischen der sichtbaren Kirche und dem sichtbaren Staate, zwischen der Kirchengewalt und der Staatsgewalt, deren jede in ihrer Weise auf Zeitliches sich erstreckt, ist hier überall nicht gezogen, es ist insbesondere nicht ausgesprochen, daß die direkte oder indirekte Gewalt der Kirche in geistlichen Dingen auf Ab- und Einsetzung weltlicher Obrigkeiten sich ausdehne.

Und falls etwa auch die Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes vom nächsten allgemeinen Konzile als Dogma definiert werden sollte, so würde dieses Dogma noch nicht die weitere, kirchlich irgendwie verpflichtende Lehre in sich schließen, daß kraft göttlichen Gesetzes dem Papste ein unbedingtes Recht über die weltlichen Monarchen und Regierungen zustehe, sei es ein direktes oder ein indirektes. Was seit Gregor VII. verschiedene Päpste in dieser Beziehung ausgesprochen und verfügt haben, das haben auch verschiedene Konzilien, welche als ökumenische galten und gelten, in gleicher Weise ausgesprochen und verfügt. Beides zeigt sich als untrennbar verwachsen miteinander. Das 3. lateranensische Konzil von 1179 erklärte (C. 27 de haereticis) jene Untertanen, deren weltliche Oberherren den Irrtümern der Katharer und insbesondere der Brabantiner anhingen und solang sie denselben anhingen, ihrer Pflichten für entbunden. Das 4. lateranensische Konzil von 1215 bestimmte in dem Dekrete excommunicamus (C. 13 de haeret. V. 7), daß die verurteilten Häretiker den weltlichen Obrigkeiten und deren Amtleuten zur Strafe übergeben werden sollen. Waren sie Laien, so sollen ihre Güter konfisziert werden, waren sie

Kleriker, so sollen sie degradiert werden und ihre Güter an die Kirche fallen, von welcher sie ihre Einkünfte bezogen. Alle weltlichen Herrscher — so bestimmte es weiter — sollen öffentlich schwören, den Glauben beschützen und alle Häretiker aus den ihrer Jurisdiktion unterstellten Gebieten treiben zu wollen. Wenn irgend ein weltlicher Herrscher auf kirchliche Aufforderung hin sein Gebiet nicht von Häretikern reinigt, soll er von den Bischöfen der Provinz mit Bann belegt werden und falls er nicht Genugtuung leistet binnen Jahresfrist, soll er dem Papste angezeigt werden, damit dieser die Vasallen desselben ihrer Pflicht entbinde und dessen Land den Katholiken zur Eroberung und zum Besitze überlasse unter dem Vorbehalt der Rechte des Oberlehensherrn, wenn dieser selbst kein Hindernis bereite usw.

Diesen Grundsätzen gemäß entsetzte das 4. lateran. Konzil den Grafen Raymond von Toulouse als Gönner der Albigenser und teilte dessen Länder dem Grafen Simon von Montfort zu. Papst Innozenz IV. setzte auf dem I. Lyoner Konzil (cum fratribus nostris et sancto concilio deliberatione praehabita) Friedrich II. mit Berufung auf die ihm von Christus übertragene Binde- und Lösegewalt ab und entband die Untertanen vom Eide der Treue und der Pflicht des Gehorsams gegen denselben als Kaiser und als König und fällte die excommunicatio latae sententiae über alle, welche demselben Rat oder Hilfe oder Gunst zuwenden würden (Decretale „ad apostolicae“ Sext. c. 2. de sent. et re jud. II. 14). Endlich fällte auch das allgemeine Konzil von Trient in seinen Reformdekreten (Sess. XXV. de ref. c. 19) die Entscheidung, daß der Kaiser, die Könige, Herzoge, Fürsten, Markgrafen, Grafen und überhaupt alle weltlichen Gebieter, welche eine Stätte einräumen zum Zweikampfe unter Christen, exkommuniziert sein sollen und das von der Kirche erhaltene Dominium über die Stadt, Festung oder den Ort, in oder bei welchem sie den Zweikampf geschehen ließen, verlieren sollen, und daß letztere, falls sie Lehensgüter seien, an deren unmittelbare Herren alsogleich fallen sollen und daß die

Duellanten und ihre Sekundanten der Strafe der Exkommunikation und der Proskription aller ihrer Güter verfallen.

Wenn das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit unmittelbar als solches auch eine jeden Christen verpflichtende Gewißheit mit sich bringen würde, daß der Papst kraft göttlichen Rechtes Monarchen und Regierungen absetzen und deren Untertanen vom Eide der Treue und der Pflicht des Gehorsams entbinden könne und andere Monarchen und Regierungen an deren Stelle setzen könne, dann müßte es schon seit dem 3. und 4. lateran. Konzile eine im Gewissen verpflichtende Lehre der Kirche gewesen sein, sei es eine dogmatische (dogma fidei) oder eine theologische (proximum fidei), daß der Kirche nach göttlichem Gesetze ein solches Recht zukomme. Wenn ferner anzunehmen wäre, daß ein Gregor VII. und andere Päpste ein solches Recht des Papstes über Monarchen und Regierungen nicht bloß als ein göttliches Recht ausgesprochen hätten, sondern die betreffenden Aussprüche auch ex cathedra gefällt hätten z. B. Gregor auf der römischen Synode von 1076, in einem Briefe an den Bischof Heriman in Metz (Hard. VI. p. I. 4. 1460—73), im Schreiben vom 8. Mai 1080 an Wilhelm den Eroberer (Hard. ibid. p. 1447), Urban II. (c. 5. C. XV., q. 6), Lucius III. (c. 9. de haeret. V. 7), Innocenz III. in den Dekretalen „solitae“ (c. 6. de maj. et obed. I. 33), „venerabilem“ (c. 34. de elect. I. 6), „novit.“ (c. 13. de judic. II. 1), „vergentes“ (c. 10. de haeret. V. 7), Honorius III. (c. 13. de poenit. V. 37), Gregor IX. in seinem Schreiben an den Patriarchen Germanus vom 18. Mai 1233, in dem Schreiben an Friedrich II. vom 23. Oktober 1236 (und c. 16. de haeret. V. 7) oder Paul IV. in der Bulle: cum ex apostolatus v. 1558 (lib. sept. c. 9. de haeret. et schism. V. 3), Pius V. in der Bulle „inter multiplices“ (c 10. ibid.) — dann müßte in Konsequenz dessen auch angenommen werden, daß die obengenannten ökumenischen Konzilien ein solches Recht der Kirche über Monarchen und Regierungen nicht bloß als ein göttliches Recht aus-

gesprochen hätten, sondern die betreffenden Aussprüche auch als allgemein verpflichtende Aussprüche hätten erklären wollen, sei es als de fide verpflichtende oder bloß als theologisch verpflichtende, denn die Formeln, in welche die beiderseitigen Aussprüche eingekleidet wurden, sind so ziemlich oder völlig die gleichen.

Und doch ist es eine historische Tatsache, daß trotz der betreffenden Entscheidungen des 3. und 4. Lateran. Konzils und trotz der Annahme ihres ökumenischen Charakters und trotz der weitern Annahme, daß jene Entscheidungen von dem Papste nicht bloß auf dem Konzile, sondern auch mit Zustimmung desselben gefällt worden seien, und trotz der genannten tridentinischen Entscheidung innerhalb der kirchlichen Welt und der kirchlichen Theologie zwei entgegengesetzte Theorien einander gegenüberstehen, von denen die eine der Kirche eine göttlich angeordnete Herrschaft über Monarchen und Regierungen zuspricht, sei es eine direkte oder eine indirekte, während die andere eine solche verneint, ohne deshalb einer kirchlichen Zensur zu unterliegen. Allerdings haben viele und bedeutende Theologen diese letztere Theorie, welche im ersten gallikanischen Artikel ihre Aussprache fand, als sententia haeretica, haeresi proxima, erronea, temeraria, schismatica, impia etc. bezeichnet; doch solche Privatzensuren sind keine auktoritativ-geltenden kirchlichen, zu äußerm oder innerm Gehorsame oder gar zu innerer Beistimmung jeden verpflichtende Zensuren. Wohl hat Innozenz XI. in einem Breve vom 11. April 1682 und Alexander VIII. in der Konstitution „inter multiplices“ vom 4. August 1690 die Artikel der gallikanischen Deklaration von 1682 mißbilligt, als null und nichtig erklärt, wohl hat Pius VI. in der Bulle „auctorem fidei“ von Jahre 1794 die Wiederaufnahme derselben durch die Diözesansynode von Pistoja als temerär, skandalos und dem apostolischen Stuhle injurios bezeichnet auf den Grund hin, weil sie diese Artikel in ein Glaubensdekret eingeschlossen und zum Gegenstande eines öffentlichen und feierlichen Bekenntnisses gemacht habe usw.: es kann

aber dessenungeachtet nicht behauptet werden, daß der auf das Verhältnis von Staat und Kirche bezügliche erste gallikanische Artikel und eine in dessen Sinne gehaltene Auslegungsweise jener allgemeinen Konzilien dem Inhalte nach unter diese Zensur falle und Exkommunikation zur Folge habe im Falle wissentlicher Verteidigung und Festhaltung. Es kann dieses nicht behauptet werden, weil die Geschichte der kirchlichen Theologie seit 1794 nicht in Einklang hiermit zu bringen wäre.

Die erste obiger Theorien war im Mittelalter vorherrschend, ja beinahe alleinherrschend, die zweite fand vom 17. Jahrhundert an in Frankreich und dann in den übrigen katholischen Ländern mehr und mehr Verbreitung unter kirchlichen Theologen. Jede derselben hat die allerverschiedensten Gestaltungen angenommen. Eine literaturgeschichtliche Entwicklung derselben würde hier zu weit führen. Nur eine kurze Darstellung ihrer beiderseitigen Grundanschauungen möge hier verstattet sein. Darin sind sie beide einig, daß die Kirche kraft ihrer göttlichen Mission das Recht habe, ja beziehungsweise die Pflicht habe, alles zu prüfen am Maßstabe der christlichen Offenbarung, dogmatische oder disziplinäre Urteile zu fällen, insbesondere auch Staatsgesetze und Staatshandlungen in den Bereich dieser Urteile zu ziehen und im Falle ihrer Gewissenswidrigkeit zu verbieten und unter Umständen sogar gegen die ihrer Jurisdiktion unterstellten weltlichen Regenten mit geistlichen Strafzensuren vorzugehen. Uneinig sind diese beiden Theorien nur darüber, ob die Kirche vermöge göttlichen Rechtes weltliche Regenten ab- und einsetzen könne oder nicht könne, ob ihre Löse- und Bindegewalt eine diesbezügliche Grenze habe oder nicht habe, ob die genannten ökumenischen Konzilien kraft göttlichen Rechtes ihre dahin zielenden Entscheidungen treffen können oder unter den damaligen historischen Verhältnissen nur etwa kraft menschlichen Rechtes, insbesondere kraft des Gewohnheitsrechtes, ob die betreffenden Entscheidungen in der einen oder in der andern dieser beiden Sinnesarten auszu-

legen seien, ob sie als lehramtliche Entscheidungen zu fassen seien oder als disziplinäre Entscheidungen mit beiläufig angefügten doktrinellen Entscheidungsgründen, ob sie im ersten Falle als unfehlbare Lehrentscheidungen zu fassen seien oder nicht als unfehlbare, und wenn als unfehlbare Lehrentscheidungen, ob dann als dogmatisch-kirchliche Lehrentscheidungen oder nur als theologisch-kirchliche Lehrentscheidungen.

Darin waren ferner beide Theorien meistens einig, daß die Kirche von der Pflicht eines zugunsten eines Dritten geleisteten und von ihm angenommenen Versprechungseides entbinden könne selbst ohne Einwilligung dieses Dritten, wenn das allgemeine Beste es verlange und unter Umständen auch von der Pflicht des Gehorsams entbinden könne; die zwischen beiden schwebende Frage war aber die: ob dieses Recht der Kirche keine Grenzen habe am göttlichen Rechte des Staates oder ob es um des allgemeiuen Besten willen solche Grenzen habe, ob der Untertaneneid kraft desselben lösbar sei oder nicht lösbar, ob ein aktiver Widerstand gegen weltliche Obrigkeiten kraft desselben je befohlen werden könne oder ob nur ein passiver Widerstand gegen gewalthaberische, gewissenswidrige Gesetze. Wie die Entscheidungen der beiden Lateranischen Konzilien, des ersten Lyoner und des Tridentiner Konzils von seite dieser beiden Theorien in der Regel auf sehr verschiedene Weise ausgelegt oder beurteilt wurden und ebenso mehrere ähnliche Dekrete des Konstanzer und Baseler Konzils, welche in gewissen Kontravenienzfällen nicht bloß Kirchenfürsten, sondern auch weltliche Fürsten (die Kaiser, die Könige, Herzoge usw.) mit Verlust all ihrer Würden und Ämter bedrohten, so wurden auch die hierher einschlägigen päpstlichen Entscheidungen in der Regel auf verschiedene Weise von seiten derselben ausgelegt und beurteilt. So insbesondere die Bulle „unam sanctam“ von Bonifazius VIII. (extr. comm. C. 1 de maj. et obed. I. 8). Sie schließt mit den Worten: porro subesse romano pontifici omnem humanam creaturam (omni humani crea-

turae?) declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus, omnino esse de necessitate salutis. Da sie eine solche Unterordnung unter den Papst, als Stellvertreter Christi, nicht bloß einfach erklärt und lehrt, sondern unter der Bedingung der Heilserlangung auch zu glauben vorschreibt, so galt sie immer als eine eigentlich-dogmatische Bulle und die durch sie gegebene Entscheidung als eine definitio ex cathedra. Gleich der Bulle „meruit“ von Klemens V. fand sie auch eine ausdrückliche Bestätigung durch das V. Lateranische Konzil in der Bulle „pastor aeternus“ von Leo X. (lib. sept. c. 1 de concil. III. 7). Doch was in Frage kam, war dieses: ob außer dem Schlußsatze auch die ihn begründenden Vordersätze ex cathedra definiert seien? ob insbesondere diejenigen Vordersätze, welche der geistlichen Gewalt das Recht beilegen, die weltliche einzusetzen usw.? oder ob der Schlußsatz allein ex cathedra sei? Die Kontroverse hierüber blieb frei selbst für die Vertreter der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre und sie würde folglich auch frei bleiben, wenn diese Lehre als Glaubenslehre etwa definiert werden sollte. Eine solche Definierung würde für die erstere der obigen beiden Ansichten zwar einen Verstärkungsgrund bilden, dieselbe aber nicht eo ipso schon zur Kirchenlehre erheben. Die im ersten gallikanischen Artikel ausgesprochene entgegengesetzte Ansicht bliebe nach wie vor eine tolerierte Ansicht und zwar solang, bis sie nicht ausdrücklich als der Kirchenlehre widersprechend erklärt würde.

Dritte Frage: Würden die Lehrer der Dogmatik und des Kirchenrechtes sofort sich für verpflichtet erachten, die Lehre, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus juris divini seien, also auch zum Gebiete der Glaubenslehre gehören, in ihre Vorträge und Schriften aufzunehmen?

„Wenn die Sätze des Syllabus unverändert, so wie sie vorliegen, auch vom nächsten allgemeinen Konzile verurteilt würden und die Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes als Dogma erklärt würde, so wären die Lehrer der

Dogmatik in unmittelbarer Konsequenz dessen nicht verpflichtet, die Lehre, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus im Einzelnen juris divini seien, als eine jeden Christen im Gewissen bindende Lehre vorzutragen. Sie wären es nicht aus dem einfachen Grunde, weil dieselbe nach wie vor eine freie theologische Ansicht bilden würde.

Der Syllabus verurteilt den Satz (th. 30) „ecclesiarum et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit“ und den weitern Satz (th. 32) „absque ulla naturalis juris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur. Mehrere päpstliche Dekretalen, unechte oder echte, sprechen aus, daß gewisse Privilegien des Klerus, z. B. Freiheit von weltlicher Gerichtsbarkeit, von Abgaben juris divini seien, so z. B. C. 11 dist. 96, c. 13 c. XI. 9. 1., C. 14, C. XI. 9. 1., Sect. C. 4 de cens. (III. 20). Das 5. lateranische Konzil sagt sess. IX. „cum a juri tam divino quam humano laicis potestas nulla in ecclesiasticas personas attributa sit, omnes et singulas constitutiones“ etc. und das Konzil von Trient sagt sess. XXV. de ref. c. 20: ecclesiarum et personarum ecclesiasticarum immunitas Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constituta est. Wie sind aber diese Bestimmungen zu verstehen, auszulegen? Innerhalb der kirchlichen Theologie sind hauptsächlich dreierlei Ansichten in dieser Beziehung einander gegenübergetreten. Der eine derselben behauptete, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus im Ganzen und im Einzelnen dem natürlich-göttlichen oder positiv-göttlichen Rechte entstammen nur quoad declarationem dem menschlichen Rechte. Eine entgegengesetzte Ansicht behauptete, daß dieselben dem menschlichen Rechte entstammen, dem zivilen oder kanonischen, und dem natürlich-göttlichen und positiv-göttlichen Rechte sehr angemessen seien.

Ein dritte vermittelnde Ansicht ging dahin, daß die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus ihrer allge-

meinen Wurzel nach im göttlichen Rechte gründen, ihren Einzelgestaltungen nach aber im menschlichen Rechte, dem kirchlichen oder zivilen, und sprach sich des Nähern etwa so aus: Die Kirche und die kirchlichen Personen haben aus positiv-göttlicher Anordnung ihren Ursprung empfangen und ihre in freier ungehinderter Wirksamkeit zu erfüllende Sendung; im natürlich-göttlichen Gesetze liege es aber begründet, daß der Staat nicht bloß die niedern materiellen, sondern auch die höhern geistigen Interessen der Menschheit fördere, also die Religion und deren Vertreter in ihrer Wirksamkeit hebe; die Anwendung dieser beiderseitigen Prinzipien habe das menschliche (kirchliche oder zivile) Gesetz vollzogen; so seien die persönlichen und realen Immunitäten des Klerus entstanden, verschieden nach der Verschiedenheit der örtlichen und zeitlichen Verhältnisse. Jede dieser Ansichten suchte die päpstlichen Dekrete und das Tridentinum in ihrem Sinne auszulegen und diese Auslegungen — die erste und dritte allerwenigstens — würden als liberae sententiae auch ihren Fortbestand haben unter den eingangs genannten Voraussetzungen.

Vierte Frage: Gibt es allgemein anerkannte Kriterien, nach welchen sich mit Sicherheit bestimmen läßt, ob ein päpstlicher Ausspruch ex cathedra, also nach der eventuell aufzustellenden Konziliums-Doktrin unfehlbar und für jeden Christen im Gewissen verpflichtend sei, und wenn es solche Kriterien gibt, welches sind dieselben?

Es gibt nur ein einziges Kriterium, welches in übereinstimmender Weise als wesentliches Merkmal einer locutio ex cathedra betrachtet wird von seite derjenigen Theologen, die dem ex cathedra redenden Papste Unfehlbarkeit zuerkennen. Dieses Kriterium besteht nach ihnen darin, daß der Papst als Oberhaupt der Kirche nicht bloß etwas ausspreche oder lehre, sondern in klarer und bestimmter Weise zugleich ausspreche, daß es allgemein zu glauben sei. Ein Dissensus jener Theologen herrscht aber bezüglich dessen, ob das ge-

nannte Kriterium für sich allein schon hinreichend sei, um eine Entscheidung des Papstes als definitio ex cathedra erscheinen zu lassen? ob als wesentliche Vorbedingung einer solchen nicht auch Anrufung des heiligen Geistes, Gebet, reifere Erwägung des zu definierenden Punktes nach den Normen der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung oder insbesondere auch reifliche Beratung mit andern erforderlich seien? ob eine Entscheidung des Papstes nicht eine doktrinelle Zensur oder eine Strafzensur, wie z. B. Exkommunikation, auf die Festhaltung des Gegenteils setzen müsse, um hinsichtlich der Form der Aussprache als definitio ex cathedra gelten zu können? Dieser Dissensus würde wohl solang fortbestehen, wenigstens mehr oder minder fortbestehen, solang die wesentlichen Vorbedingungen und Merkmale einer locutio ex cathedra durch das unfehlbare kirchliche Lehramt selber nicht bestimmt würden.

Fünfte Frage: Inwieweit dürften die angestrebten neuen Dogmen und ihre notwendigen Konsequenzen auch einen alterierenden Einfluß auf den Volksunterricht in Kirche und Schule und auf die populären Lehrbücher (Katechismus usw.) ausüben?

Aus der Beantwortung der ersten vier Fragen dürfte sich herausstellen, daß die seitens eines allgemeinen Konzils etwa erfolgende feierliche Annahme des Syllabus und der päpstlichen Unfehlbarkeit unmittelbar als solche und abgesehen von derartigen Auffassungen und Auslegungen, die eines allgemein verpflichtenden Charakters entbehrten, keinen alterierenden Einfluß ausüben würden auf den Volksunterricht und die populären Lehrbücher, was die Beziehungen der Kirche zum Staate betrifft.

Es würde unter Voraussetzung obigen Falles nur die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes in die Katechismen und in den Religionsunterricht Aufnahme zu finden haben.

Aus der Einzelbeantwortung der gestellten fünf Fragen ergibt sich als dogmatisches Gesamtresultat, daß eine

von seiten des nächsten ökumenischen Konzils etwa vorgenommene Sanktionierung des Syllabus, sowie er vorliegt und eine von seiten desselben vollzogene Dogmatisierung der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes unmittelbar als solche den zwischen Staat und Kirche bestehenden status quo nicht verändern würde und die Lehre von einer göttlich angeordneten Herrschaft des Papstes über die Monarchen und Regierungen nicht als eine jeden Christen im Gewissen bindende Lehre mit sich bringen würde, und ebensowenig die weitere Lehre von einem göttlichen Ursprunge der persönlichen und realen Immunitäten des Klerus nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen und rein als solche auch auf dem Volksunterricht keine umgestaltenden Einflüsse ausüben würden, soweit die Beziehungen von Kirche und Staat in Frage kommen.

VII. Arthur Schopenhauer. 1870.

Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, daß von den Philosophen der neuesten deutschen Literaturepoche in weitern Kreisen und vielfach selbst in Kreisen der Nichtphilosophierenden keiner mehr gelesen wird als Arthur Schopenhauer. Er, der Jahrzehnte hindurch in wenig bescheidener, ja oft in renommistischer Weise darüber Klage führte, daß seine Schriften nicht gelesen werden, obwohl sie mehr Weisheit enthielten als alle Schriften der zeitgenössischen „Katheder-philosophen mit und ohne Hofratstitel“ und insbesondere als die „des bekannten Windbeutels und Charlatans Hegel“, er hat die Genugtuung erfahren, daß sie endlich am meisten gelesen wurden. Diese Erscheinung ist um so bemerkenswerter, als in Kreisen der Nichtphilosophierenden der Empirismus und der gemeine Materialismus den Ton angibt, die laufende Literatur und die periodische Presse beherrscht, die Salons beherrscht, die niedere und die höhere Politik des Lebens leitet und doch hat kaum jemand diesen Empirismus und Materialismus je mit einer so un-

feinen, ätzenden Lauge übergossen und mit so hochsouveräner Verachtung vom „Volke“ gesprochen als Arthur Schopenhauer. Er schreibt z. B. in der Vorrede zur zweiten Auflage vom „Willen in der Natur“ 1854 folgendes: den „Herren vom Tiegel und der Retorte muß beigebracht werden, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähigt, wie nicht weniger gewissen andern, ihrem Geiste verwandten Naturforschern, daß man ein vollkommener Zoolog sein und alle sechzig Affenspezies an einer Schnur haben kann und darf, wenn man außerdem nichts als etwa nur noch seinen Katechismus gelernt hat, im ganzen genommen ein unwissender, dem Volke beizuzählender Mensch ist. Dies ist aber in jetziger Zeit ein häufiger Fall. Da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie oder Physik oder Mineralogie oder Zoologie oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntnis, nämlich was ihnen von den Lehren des Katechismus noch aus den Schuljahren anklebt und wenn ihnen nun diese beiden Stücke nicht recht zueinander passen, werden sie sofort Religionsspötter und demnächst abgeschmackte, seichte Materialisten; aut catechismus, aut materialismus, ist ihre Losung. Daß es einen Plato und Aristoteles, einen Locke und zumal einen Kant gegeben hat, haben sie vielleicht einmal aus der Schule gehört, jedoch diese Leute, da sie weder Tiegel noch Retorte handhabten, noch Affen ausstopften, keiner nähern Bekanntschaft wert gehalten, sondern die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophieren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln, auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten oder der Affenregister anderseits dem Publico etwas vor. Ihnen gehört die unumwundene Belehrung, daß sie Ignoranten sind, die noch vieles zu lernen haben, ehe sie mitreden können. Und überhaupt jeder, der so mit kindisch naivem Realismus in den Tag hinein dogmatisiert über Seele, Gott, Weltanfang, Atome u. dgl., als wäre die Kritik der

reinen Vernunft im Monde geschrieben, und kein Exemplar derselben auf die Erde gekommen — gehört eben zum Volk; schickt ihn in die Bedientenstube, daß er dort seine Weisheit an den Mann bringe.“ Woher nun die Erscheinung, daß Arthur Schopenhauer trotzdem allem in weitern Kreisen Zutritt gefunden hat? ist es etwa die teilweise Eleganz seiner Schreibweise, die ihm solchen Zutritt verschaffte und verschafft? oder das Originelle und oft so Sonderbare und Derbe seines Auftretens? oder ist es die leichtere Faßlichkeit des von ihm vertretenen Philosophems? All dieses wirkt zwar mit, jene Erscheinung zu erklären, reicht aber nicht aus hierzu.

Was jene Erscheinung vollends erklärlich macht, ist nicht die Art und Weise, sondern der Inhalt seines Philosophierens, ist der Nihilismus der von ihm vertretenen Weltansicht, ist die Trostlosigkeit, die er der Menschheit als den höchsten Trost anpreist. In diesem Spiegelbilde sieht unsere zerrissene, in Labyrinthen wandelnde und nach einem Ausgang suchende und in ihrem Unglauben keinen Ausgang findende Welt ihr eigenes Bild und hängt sinnend an dessen Zügen. Wie sie mit Vorliebe in neuester Zeit der „Poesie des Weltschmerzes“ und deren Vertretern sich zugewendet hat und zuwendet, so auch der „Philosophie des Weltschmerzes“ der „Philosophie des Pessimismus“ und deren neuestem Vertreter — Arthur Schopenhauer. Wie der Klagende in der Klage seinen Schmerz erleichtert, wenn er ihn auch nicht völlig losringt und losbringt, so erleichtern die Schmerzenskinder der Zeit auch gern in Worten der poetischen und der philosophischen Klage, in wehmütigen Gesängen oder in den dialektischen Weisen der „Weltklage“ ihren Schmerz, wenn sie sich selber auch gestehen, daß er im Grunde unheilbar sei und daß es keine höhere Heilung gebe als die des — Vergessens, weil die höhere Lebenshoffnung in ihnen entweder gar nicht mehr lebt oder zu schwach lebt.

Arthur Schopenhauer litt an diesem melancholischen Welt- und Menschheitsgrame. Seine Physiognomie war düster und

ihr geistiger Widerschein war seine — Philosophie. Sie kann recht eigentlich bezeichnet werden als eine Philosophie der Trostlosigkeit oder der Verzweiflung. Die Trostlosigkeit des Lebens sprach er als dessen höchsten Trost aus, die Verzweiflung an allem, die das omnia contemnere im Herzen und auf den Lippen hat, als dessen höchste Seligkeit: das bildet das Grundcharakteristikum seiner Lebens- und Weltanschauung. Genau genommen hat er hiermit aber nur eine Konsequenz der durch verschiedene Systeme sich hindurchziehenden modernen Immanenz- oder Diesseitsphilosophie in scharfen, ja bis zur Einseitigkeit scharfen Zügen ausgesprochen; denn wenn in der Welt, wie sie ist, alles aufgeht, wenn alles und jedes Sein darüberhinaus ein bloßer Schein ist, wenn die Sünde und alles in ihrem Gefolge ziehende Leiden nur die Spitzen der Endlichkeit sind und folglich eine von ihr unzertrennliche Notwendigkeit, wenn also eine von der Sünde und ihren Leiden befreite, in sich harmonische Jenseitswelt, eine Welt des absoluten Geistes und des mit ihm in Einklang lebenden Kreaturgeistes lediglich ein schöner Traum des Glaubens und Hoffens ist und nichts weiter, dann ist alles Leben eine Pein und selbst die Freude des Lebens nur die Blüte eines verdeckten Grabes und eine Erlösung hieraus nur zu finden in weltverachtender Resignation und sofort ist dann der Verzicht auf alles Heil unser Heil, der Verzicht auf alles oder das Nichts von allem unser Alles, die Mystik der weltflüchtigen Entsagung unser Himmel, die Flucht vor dem Pessimismus der Welt unser Optimismus. Dieser nihilistischen Lebens- und Weltauffassung hat Schopenhauer aber dadurch eine eigenartige Gestaltung gegeben, daß er den Willen zum universellen Prinzip erhob und ihn pantheisierte, daß er ihn nicht bloß als einen der Erkenntnis nachfolgenden, bewußten Willen erfaßte, sondern auch als einen der tierischen und menschlichen Erkenntnis vorausgehenden und denselben erzeugenden Trieb oder Bildungsdrang und ihn in höchster Höhe als den Einen weltgebärenden Willen faßte,

der sich in der Vielheitlichkeit der Welt zur Erscheinung und Vorstellung bringe. Durch das Ineinanderweben dieser Elemente ergab sich folgende eigentümlich gefärbte Anschauungsweise. Der Eine Wille ist das Grundwesen von allem. Er ist die Kraft und der Drang des Werdens, objektiviert sich in den vielheitlichen Kräften und Kraftwirkungen der unorganischen und organischen Natur, bringt sich in diesen seinen „Objektivationen“ zur „Vorstellung“ und wird dadurch bewußter Wille. Dieser bewußte Wille bestimmt sich im Tiere durch anschauliche Vorstellungsmotive, im Menschen auch durch nichtanschauliche, d. h. durch Erinnerungen und Begriffe. Er findet sich in seiner individuellen Endlichkeit als einen egoistischen Willen und in letzter Zuspitzung des Egoismus als einen bösen Willen, der sich in Spannung setzt zu andern Willen, hierin aber keine Ruhe findet. Will er dieser Spannung los und ledig werden, so muß er seinen Egoismus abtun durch — Selbstverneinung. Zu diesem Zwecke muß er in andern Willen sich selber finden und zwar negativ, indem er andere Persönlichkeiten nicht verletzt, indem er Gerechtigkeit übt und positiv, indem er Mitleid hat mit ihren Leiden und dieses Mitleid tätig ausübt: die Gerechtigkeit ist Prinzip des Rechtslebens, das Mitleid oder Wohlwollen Prinzip alles moralischen Lebens. Doch auch der rechtliche und der tugendhafte, moralische Wille ist noch hundertfacher Not und Pein unterworfen und ist er da oder dort auch glücklich oder selig, so ist er es doch immer nur teilweise und in unvollem Maße. Der volle Trost kann nur gefunden werden in der vollen, vorbehaltlosen Resignation, in der vollen, gänzlichen Selbstverneinung des Willens, indem der Wille aller individuellen, endlichen Bestrebungen sich entlastet und in das — Nichts des Einen Willens sich zurückversenkt. Diese volle, gänzliche Selbstverneinung des Willens ist die Spitze der ethischen Vollendung und der wahren Aszese des stoischen und buddhistischen Weisen und des christlichen Heiligen. Diese Selbstverneinung alles individuellen Willens

wird indessen nicht erfaßt als eine aszetisch-praktische in dem Sinne, als ob sie den Selbstmord rechtfertigte; denn die wahre Resignation muß den Schmerz des Lebens ertragen können, um ihn geringachten und mißachten zu können. Das Pathos des Schmerzes an sich zu haben und es unleidend und mit der Miene des Seligen zu ertragen, das macht groß und allein groß. Dieses sind die kurz wiedergegebenen Grundzüge der Schopenhauerschen Lebens- und Weltanschauung. Der Eine Wille wird zur Erscheinungswelt — das ist seine Selbstbejahung — er macht diese Welt sich gegenständlich in der Vorstellung, diese dient ihm aber nur dazu, die Erscheinungswelt als ein großes Grab zu beleuchten oder erscheinen zu lassen, dessen Schrecken er nur entfliehen kann durch seine — Selbstverneinung. Selbstbejahung und Selbstverneinung des Willens sind also die zwei Pole des dialektischen Weltprozesses.

Schopenhauer will mit dieser seiner Lehre das Rätsel der Welt und Zeit lösen, bietet aber keinerlei positive Lösung desselben, sondern anstatt dessen nur ein neues Rätsel. Er sagt uns nur, wo die wahre Befriedigung nicht liege, indem er uns über die gegenwärtige Welt hinausweist in ein leeres Nichts, ein Nirwana der Ruhe, und uns hinüberweist auf ein unbekanntes Ding an sich oder X der Ewigkeit; wo aber die wahre Befriedigung positiv liege, darüber bleibt er stumm und hat für den Fragenden keinerlei Antwort, auch keine teilweise, unvollkommene. Mit scharfen Zügen beleuchtet er das Elend der Sünde und des Leidens, dieses Elend erachtet er aber für ein unentfliehbares, weil mit der Endlichkeit schlechthin verwachsenes und will ihm der Mensch dennoch entfliehen, so kann er nur in völliger Entsagung seinen Himmel finden. Ein Himmel der Entsagung, ein Himmel, in welchen das Erdenelend seine Schatten nachwirft, nicht bloß der ideellen Erinnerung nach, sondern in der wirklichen Schmerzempfindung, eine Seligkeit, die mitten in den Unseligkeiten des Erdenlebens gar nichts will, ist aber ein Oxymoron der Unvernunft und steht über-

dies im größten Widerspruche mit dem positiven Christusglauben; ersteres aus dem Grunde, weil mit dem Leben dieser Zeit das Vernunftideal des Lebens sich nicht deckt, letzteres aus dem Grunde, weil mit dem Prinzipe einer förmlichen Heil- und Heilandslosigkeit der positive Christusglaube sich nicht verträgt. Was die Schopenhauersche Mystik erstrebt, ist hoch und ist edel, nämlich die höhere Freiheit und Harmonie des Lebens, doch ihr Streben bleibt ein widerspruchsvolles, unerfülltes, die wahre Erfüllung nicht gewinnendes. Sie nimmt zudem den Irrtum in sich auf, dem Willen in ganz einseitiger Weise die Priorität einzuräumen vor der Erkenntnis; wie könnte aber der blinde Wille Ursache des Sehens sein? soll derjenige, der das Auge gebaut hat, nicht selber sehen? Hiermit verbindet sich der weitere Irrtum, in pantheisierender Weise Einen Willen als pankosmisches, allgebärendes und allverzehrendes Ur- und Grundwesen von allem vorauszusetzen. Nach all diesen Richtungen hin ist das System Schopenhauers ein pathologischer Spiegel der modernen Welt, für jeden der Geistespathologie nur einigermaßen Kundigen aber zugleich Spiegel einer höhern Welt, die mehr oder minder selbst durch die kranken Züge der gegenwärtigen hindurchleuchtet.

VIII. Schelling, Baader, Görres. 1879.

Von Dr. A. Schmid.

„Drei Männer waren Glieder unserer Universität seit ihrer Übersiedlung hierher bis in die vierziger Jahre herein, von denen jeder für sich selber eine Universität schon bildete: Schelling, Franz Baader, Görres. Jeder von ihnen besaß ein Wissen, das weit hinausging über die Grenzen einer bestimmten Fachwissenschaft und nicht bloß in die Weite, sondern auch in die Tiefe ging. Jeder von ihnen war kraft dieser ihm eigenen Geistesuniversalität eine unvergleichliche Größe in seiner Art. Im Vereine mit verschiedenen andern ideal hochstehenden Männern, welche damals hier wirkten,

und im Vereine mit den großen Künstlern, die unter ihrem königlichen Mäcen eine neue Kunstepoche heraufführten und München zu dem machten, was es ist, haben sie mächtig bewegend auf ihre Zeit und deren Flügelschlag gewirkt. Es war dieses die Zeit der jugendlich schaffenden Romantik, die aus der Öde einer alles Geschichtliche nivellierenden, geist- und poesielosen Aufklärung zuerst in die frische Natur sich hinausgestürzt und im Taumel einer begeisterten und begeisternden Naturphilosophie sich überstürzt hatte und nach den schweren Heimsuchungen der Revolutionsjahre den geschichtlichen Mächten des positiven Christentums und Katholizismus in ihrem wissenschaftlichen und künstlerischen Streben sich wieder zugewandt hatte. Es war eine schöne Zeit mutvollen Ringens und Wirkens; sie ist dahingegangen wie ein Jugendtraum, sie war und — ist nicht mehr.

Als die genannten Männer ihre Lehrwirksamkeit dahier zu entfalten begannen, waren sie samt und sonders schon in die Reife ihrer Lebens- und Weltanschauung eingetreten. Sie hatten samt und sonders schon mehr oder minder schwere Geisteswandlungen durchgemacht; am wenigsten von ihnen Fr. Baader. Trotz des geringern oder größern Einflusses, den sie aufeinander ausgeübt hatten und ausübten, standen sie in voller Selbständigkeit einander gegenüber. Früherhin rechnete man Fr. Baader und Görres wohl auch zur Schule Schellings; doch diese Auffassung ist teils geradezu falsch, teils einseitig. War es ja hauptsächlich Fr. Baader, welcher den jüngern, zu schnellerm Ruhme und zu weit größerm Schriftsteller- und Kathederruhme emporgekommenen Schelling in die Bahnen seiner positiven Philosophie hinüberdrängte, und wenn der jugendliche Görres auch innerhalb des Anschauungskreises der Schellingschen Natur- und Identitätsphilosophie seine Kreise zog, so hat er sie doch, wie jeder Kenner seiner frühern Schriften zugeben wird, in selbsteigener Weise gezogen und hat nicht sowohl dadurch, als vielmehr durch seine publizistisch-politische Tätigkeit damals schon eine hervorragende Bedeutung, ja eine Großmachtsstellung er-

rungen. Seit Beginn ihrer hiesigen Lehrwirksamkeit standen aber jene Männer einander nicht bloß in voller Selbständigkeit gegenüber, sondern auch in einer mehr oder minder bewußten Gegensätzlichkeit ihrer Lebens- und Weltanschauungen. Schelling hatte sich zum Persönlichkeitspantheismus und zu einem höhergehenden, weil geschichtlich gewordenen Naturalismus erhoben. Fr. Baader ist jenem Persönlichkeitspantheismus im Sinne eines eigentlichen Theismus stets gegenübergetreten und oft in Worten bitterer Kritik gegenübergetreten, ohne seinerseits sich über einen mystisch-theosophischen Naturalismus bestimmt und entschieden zu erheben, während Görres zu einem mystischen Supranaturalismus im eigentlichen Sinne des Wortes sich emporgerungen hatte und mit der Macht seines Geistes und seiner Rede ihn vertrat. Die Lebens- und Weltanschauungen dieser Männer, sowie sie in der Reife der Jahre sich bei ihnen ausgezeitigt und ausgestaltet haben, repräsentieren sonach verschiedene Stufen der obenbezeichneten, durch die Romantik vollzogenen Rückwärtsbewegung. Versuchen wir nun in einigen hingeworfenen Strichen eine kurze Charakteristik derselben zu geben, jedoch nur eine allgemeine, eingedenk dessen, daß gegenwärtige Versammlung ebenfalls nur von allgemeiner Natur ist.

Nachdem **Schelling** die Wissenschaftslehre überschritten und durch die Naturphilosophie ergänzt hatte, gab er diesen beiden Hälften einen höhern Mittelpunkt in der Identitätslehre und rief dadurch als Jüngling schon eine weitgehende Bewegung der Geister hervor. Gemäß dieser Lehre erscheint das Absolute in den verschiedenen Stufenordnungen des Universums entweder vorwiegend als Natur oder vorwiegend als Geist und ist deren schlechthinige Identität, ohne eine für sich seiende, selbstbewußte Persönlichkeit zu sein. Alsbald eröffnete sich aber Schelling die Einsicht, daß von Gott und der göttlichen Welt kein stetiger Übergang in die außergöttliche Welt der Sünde und des Übels zu finden sei, also ließ er sie durch einen Abfall entstehen, jedoch durch einen Abfall in Gott selber: so in der Schrift über „Philosophie und Re-

ligion" 1804. Für diesen Abfall mußte er nun einen un- und widergöttlichen Willen finden, der mit dem göttlichen Willen in Spannung geraten sei; er fand ihn, setzte ihn aber in Gott selber, in den absoluten Urgrund, indem dieser den un- und widergöttlichen Willen erweckt und aufgeregt habe, um den göttlichen durch dessen Überwindung zur Existenz zu bringen und sich als Gott zu manifestieren, und faßte zudemhin Gott jetzt auf als eine absolute Persönlichkeit: so in der Schrift über das „Wesen der menschlichen Freiheit" 1809. Der Pantheismus von ehemals war hiermit zum Persönlichkeitspantheismus fortgebildet.

Der Schöpfungsprozeß und der Abfallsprozeß waren in den Gottesprozeß verschlungen, in den Prozeß der Selbstoffenbarung der absoluten Persönlichkeit. Diese Grundanschauung blieb auch späterhin die herrschende, sie gewann in den nachkommenden vier Jahrzehnten nur verschiedene Aus- und Durchführungen, die aber samt und sonders in deren Rahmen sich einspannen. Sie gewann eine solche zunächst dadurch, daß die persönliche Unsterblichkeit des Menschen zum ausgesprochenen Bekenntnis wurde — in den Stuttgarter Vorträgen 1810 und im Gespräche Klara. Sie gewann eine solche dadurch, daß die gegenwärtige Welt einerseits von der ursprünglichen Schöpfungswelt, von welcher sie durch des Menschen Sünde abgekommen, anderseits von der Verklärungswelt, in welche sie schließlich ausmünden soll, eine klarere Abgrenzung fand, daß also die Welt dieser Zeit, vor und nach dieser Zeit klarer abgegrenzt wurde: so in den „Weltaltern" 1815. Sie gewann in den später abgehaltenen und namentlich dahier abgehaltenen Vorlesungen eine solche dadurch, daß die göttlichen Potenzen, die durch ihre verschiedenen Stellungen die Entstehung der Schöpfungswelt und der aus menschlicher Verschuldung sich herleitenden gegenwärtigen Welt der Sünde und des Verderbnisses und der mit Gott versöhnten und ihm wiedergebrachten Welt erklärlich machen sollten, eine eingehendere Entwicklung fanden, teils eine rein rationale, logische in der negativen Phi-

losophie, teils eine geschichtliche in der positiven Philosophie. Sie gewann eine solche endlich dadurch, daß die infolge der sündigen Untat des Menschen eingetretene Zerbrechung des ursprünglichen Gottesbewußtseins und der aus dieser Zerbrechung hervorgegangene Prozeß des mythologischen Heidentums und dessen Überwindung durch die christliche Offenbarung und die Entwicklung dieser letztern in der Kirche vermittelst der nämlichen Prinzipien begreiflich gemacht werden wollte. Mit diesem allem hatte jene Grundanschauung zwar mannigfaltige Erweiterungen und Austiefungen erfahren, aber keine Durchbrechung. Sie war und blieb Persönlichkeitspantheismus, ohne daß die Potenzenlehre aus der Verschlungenheit mit diesem je gelöst worden wäre. Sie wollte selber ja nur ein Monotheismus sein, welcher den Pantheismus als Moment in sich schließt, und erklärte jeden Theismus, der sich dessen erwehren will, als leer und schal. „Daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein Gottes ist, diesen Gedanken — sagt Schelling — läßt sich weder die Vernunft, noch das Gefühl rauben. Er ist der Gedanke, dem allein alle Herzen schlagen“ (W. II, 2, S. 39—40). Die Schöpfung ist zwar freie Tat Gottes, aber doch nur Gott in der Spannung der Potenzen. Der Weltprozeß ist universio, Umkehrung des Einen ins Viele und wieder zurück ins Eine, Suspension und Reaktivierung des göttlichen Seins, der durch Ironie äußerlich sich verstellende und in sich selber wieder zurückkehrende Gott (II, 2, S. 90—91). Prinzip des Vielen und des Bösen ist allerdings nicht Gott als Gott, wohl aber Gott nach dem, was Ungöttliches in ihm ist. Die Welt- und Menschheitsgeschichte ist in diesem Sinne Theogonie, Gottesgeschichte.

So sehr der auf solche Weise ausgebildete Persönlichkeitspantheismus Schellings innerhalb seiner Grenzen dem positiven Christentum gerecht zu werden suchte, war und blieb er doch nur ein mehr ins Ideale emporgehobener, verklärter Naturalismus. Die Philosophie hat die christliche Offenbarung nicht zur Quelle, sondern zum Inhalt, sowie sie die

Natur, den Menschen und dessen Geschichte zum Inhalt hat (II, 3, S. 133). Wie ehemals die Naturphilosophie nur ein Teil des ganzen Systems war, so ist auch die Philosophie der Offenbarung nur ein Teil des ganzen Systems und insbesondere des Systems der positiven Philosophie, sie ist deshalb nicht spekulative Dogmatik, will überhaupt nicht dogmatisch sein, will nicht mit irgend einer Dogmatik übereinstimmen (II, 3, S. 141, II, 4, S. 30); sie will nur die höhere Geschichte, die zu einer bestimmten Zeit in die Erscheinung trat, offenbar wurde und bis in den Anfang der Dinge zurückreicht und bis zu deren Ende hinausreicht, aus überweltlichen, schon anderweitig her bekannten Prinzipien begreiflich machen (II, 3, S. 142). Nicht deshalb, weil „diese oder jene Lehre in jenen Schriften vorkommt, halten wir sie für wahr, sondern umgekehrt: weil wir die Lehre für wahr erkannt, nämlich für notwendig in jenem großen Zusammenhange, aus welchem allein das Christentum zu begreifen ist, hielten wir jene Bücher für echt und vom Geiste des Christentums eingegeben, und nur in diesem Sinn haben wir uns auf sie berufen" (II, 4, S. 318). Und wie will nun die positive Philosophie die christliche Offenbarungslehre erklären? Die Dreipersönlichkeit Gottes gilt ihr als geworden im Weltprozesse, indem die theogonischen Potenzen erst dadurch persönlich oder selbstisch werden, daß sie von Gott als freiem Herrn derselben in Spannung versetzt werden. Christus gilt ihr als die wiederbringende Potenz, welche zuerst in dem Menschen wirkt und in der Fülle der Zeiten dann selber Mensch wird und ihrer außergöttlichen Gottgleichheit, ihrer μορφὴ θεοῦ sich entäußert, um dem Vater unterworfen in der Menschheit fortzuwirken, bis Gott alles in allem sein wird. Die Wunder Christi, selbst das der Auferstehung, sind tatsächlich, doch sind sie nur „Wunder in Bezug auf die gemeine Ordnung der Dinge, aber in der höhern, welcher Christus angehört, selbst nur natürlich und in diesem Sinne auch keine Wunder" (II, 4, S. 187—188). Wie weit ist diese Offenbarungslehre nicht entfernt von der orthodox-supranaturalistischen?

Sie ist sich dessen auch wohl bewußt, behauptet aber der letztern gegenüber die wahrhaft biblische zu sein, geeignet und allein geeignet zur Anbahnung einer Unionskirche, welche sich dereinst über der Petrinischen und Paulinischen als die Johanneische Zukunftskirche aufbauen soll.

Wir kommen auf **Franz Baader.** Sein ursprüngliches Lebensfach war die Arzneiwissenschaft. Da aber jede Krankheit eines in Behandlung genommenen Patienten seiner mitleidsvollen Natur halber ihm zur eigenen Krankheit wurde, so mußte er sie verabschieden. Er flüchtete sich zum Bergmannsfache und ward aus dem Jünger bald ein Meister. Doch auch dieses Fach war nicht sein eigentlichstes und letztes Lebensfach. Er fand sich angetrieben, fort und fort auch in die geistige Tiefe der Natur hinabzusteigen und von Zeit zu Zeit das daselbst Erforschte und Gefundene in blitzartig hinausgeworfenen Fermenten und Fragmenten der Welt zu verkünden und den antireligiösen und antichristlichen Philosophemen der Zeit gegenüber eine religiös-christliche Lebens- und Weltanschauung aufzustellen und zu begründen. Nach kurzen Schwankungen hatte er diese letztere frühzeitig schon sich zurechtgestellt und gefestigt und sie nur mehr und mehr vertieft und ausgeweitet, je mehr er in die Ideen eines St. Martin, J. Böhme nnd früherer Mystiker sich versenkte. Worin besteht nun deren Eigentümlichkeit? Den Pantheismus Schellings will er durch einen lebendigen, konkreten Theismus, und den Supranaturalismus der positiv-historischen Theologie durch einen mystischen Naturalismus im Sinne J. Böhmes überwinden; hiermit dürfte die ihn charakterisierende Geistesrichtung mit kurzen Worten ausgesprochen sein. Man hat sein System, soweit von einem solchen geredet werden kann, gleich dem Neuschellingschen zum öftern als Persönlichkeitspantheismus oder, wie man sich ausdrückte, als Semipantheismus bezeichnet. Warum? Zunächst deshalb, weil der göttliche Geist nach ihm kein reiner Geist sei, sondern eine ewige Natur an sich habe und dadurch ins Menschliche herabgezogen werde, ferner deshalb, weil die Kreatur

„mit ihrem Lebensaufgang in der ewigen Natur und durch sie im Vater“ stehe (W. II, 46), weil die Schöpfung eine „Partikularisierung der ewigen Natur“ (II, 165, 248, 403), eine Kraftschöpfung Gottes „aus sich selber“ (III, 241) oder eine Ausbreitung der göttlichen Fülle sei, indem sie „gemeinsamend ihr Sein und anderes ausdehne“ (I, 214). Doch hat Baader nahezu 50 Jahre hindurch so ständig und lebendig alle und jede Vereinerleiung Gottes und der Kreatur bekämpft, daß eine solche Auslegung wohl nicht als befriedigend erscheinen kann. Gott ist nach ihm ein vollendeter Geist vor aller Welt, er hat, um fertig zu werden, weder einen logischen noch einen historischen Kursus durchzumachen (IX, 103); es findet für Gott keine Not, Sucht oder Begierde des emanenten Hervorbringens statt, wodurch er sich erst ergänze und etwa gar einen zweiten Gott hervorbrächte (I, 218), das Wort allein ist Gott konsubstantial und nicht das Geschaffene, wie Thomas von Aquin samt allen übrigen ältern Theologen mit Recht lehrt (I, 212), der Ausgang der Geschöpfe von ihm ist kein Abgang für ihn und ihr Eingang kein Zugang (XII, 457), die „Schöpfung aus Nichts ist Produktion, nicht Eduktion und nicht Emanation“ (I, 205, IV, 429), wir sind nicht Gottes Teil, sondern Gottes teilhaft, nicht Gott, sondern Gottes, wir sind oder werden nicht Gott, und „nicht nur bleiben wir nach Essenz und Vermögen immer von Gottes Essenz und Vermögen distinkt, *sondern auch unsere Essenz und unser Vermögen bleiben essential unterschieden jede in Gottes Hand*“ (IV, 416), die Immanenz der Dinge in Gott ist nicht Vereinerleiung mit Gott (VIII, 241, XIV, 31. 70). Wenn es nach Franz Baader wie nach J. Böhme auch keinen völlig naturlosen Geist gibt, wenn auch der absolute Urgeist kein naturloser ist, wenn er als absoluter Urgrund in einen höhern, *geistigen* Lichtgrund und in einen niedern *Naturgrund* sich scheidet und den letztern durch den erstern verklärt und sich dadurch verleiblicht und zu einer vergeistigten Natur ausgestaltet, so will hiermit nur gesagt sein: Gott halte in der Fülle seines Lebens nicht bloß die

höhern geistigen Kräfte beschlossen, sondern auch alle niedern Kräfte, aber so, daß diese letztern in ihm nicht, wie in der Kreatur, zu selbsteigener, regelloser, abnormer Betätigung und Ausgestaltung heraustreten können, sondern ewig und notwendig hiervon auf- und zurückgehalten und in die göttliche Lebensharmonie aufgelöst sind. Auch nach der patristischen und scholastischen Auffassung ist Gott in seiner Weise, d. h. in der ihm entsprechenden göttlichen Weise die lebendige, konkrete Einheit aller Vollkommenheiten und aller Kräfte, nur daß die niedern Kräfte hier nicht als natürliche gefaßt und bezeichnet werden im Unterschiede von den höhern, und folglich nicht von einer Natur Gottes die Rede ist im Unterschiede vom Geiste, sondern unter Natur Gottes vielmehr dessen geistige Wesenheit verstanden wird, als Prinzip aller und jeder Tätigkeit genommen. Ist die Baadersche Fassung des Wortes Natur auch zu vermeiden, weil nur zu sehr geeignet, Mißverständnisse und Irrungen hervorzurufen, so würde die von ihm aufgestellte Lehre von den göttlichen Kräften oder Potenzen doch nur Pantheismus enthalten in dem Falle, als die niedern Wesens- und Lebenskräfte Gottes als solche zugleich auch Kreaturkräfte wären und infolgedessen das geschöpfliche Universum nur ein Auseinandertreten, eine Umkehrung und Herauswendung der göttlichen Potenzen wäre. Gerade gegen diesen Grundgedanken des Neuschellingschen Systems hat indessen Baader stets die Spitze seiner Polemik gekehrt (II, 446 ff., IX, 103, XV, 114—9, 147—9, 518). Oftmalen und oftmalen macht er geltend, es müsse dem göttlichen Geiste eine eigene Natur deshalb zukommen, damit er nicht nötig habe, erst durch die Kreatur hindurch behufs seiner Selbstvollendung eine solche zu gewinnen. Er will den Grund der geschöpflichen Existenz mit dem Grunde der Existenz Gottes nicht identifiziert wissen und nicht aus diesem hervorgehen lassen (I, 203), faßt Gott auf als Schöpfer der geschöpflichen „Materie und Form", obwohl beide in ihm als actus purus der Kraft nach schon enthalten sind und präexistieren (XIV, 198, 211—3, 248). Wenn er mitunter

sagt, die Kreatur sei nicht aus der klaren Gottheit, sondern aus der ewigen Natur Gottes ausgegangen als dem unmittelbar schaffenden Allmachtsprinzipe (I, 203, II, 288, 306), wenn er die Schöpfung zuweilen eine Partikularisierung der ewigen Natur, eine Kraftschöpfung Gottes aus sich selber, eine Vergemeinsamung und Ausbreitung ihres Seins über anderes u. dgl. nennt, so können solche allerdings sehr mißdeutbaren Ausdrucksweisen dem Vorausgehenden zufolge nicht besagen wollen, daß die geschaffenen, existent gewordenen Kreaturwesenheiten und Kreaturkräfte nur Besonderungen, Herauswendungen der in der Natur Gottes seit Ewigkeit beschlossenen urbildlichen Kreaturwesenheiten und Kreaturkräfte seien, indem ja anderwärts diese ihre beiderlei Seinswesen als wesenhaft unterschiedene aufgefaßt werden. Derartige innerhalb der Mystikerkreise, ja auch außerhalb derselben uns begegnenden, gewagteren Ausdrucksweisen sind nicht pantheistisch zu deuten, wenn der Gesamttypus einer Lehre hiermit nicht in Einklang zu bringen ist.

Hat aber Baader auch den Naturalismus völlig überwunden? Hier müssen wir minder günstig urteilen. Seine Absicht ging allerdings nicht dahin, den altkirchlich-mittelalterlichen Supranaturalismus umzustoßen, sondern vielmehr nur dahin, demselben im Sinne eines J. Böhme, eines Paracelsus, Tauler, Eckart und der Cabbalisten eine weitere Ausbildung zu geben; Zeuge dessen sind insbesondere seine Erläuterungen in verschiedene Schriften des heiligen Thomas von Aquin. Die Tat entsprach indessen nicht durchgängig der Absicht, indem diese von ihm versuchte Ausbildung in manchen nicht unwichtigen Punkten mit einem eigentlichen Supranaturalismus im traditionell-kirchlichen Sinne des Wortes uns schwer vereinbar oder gar nicht vereinbar zu sein scheint.

Der Unterschied einer übernatürlichen, teils ursprünglichen, teils christlichen Gottesoffenbarung und einer natürlichen, allgemein geschöpflichen Gottesoffenbarung wird zwar anerkannt und aufrecht erhalten, doch die erstere scheint, wie

bei J. Böhme, nur eine relativ übernatürliche zu sein im Verhältnis zu der letztern, oder nur eine höhere natürliche, sowie innerhalb der allgemein geschöpflichen Gottesoffenbarung jede höhere Stufe im Verhältnis zu der ihr vorausgehenden, z. B. die menschliche Natur im Verhältnis zur tierischen, diese im Verhältnis zur vegetabilischen, diese im Verhältnis zur mineralischen usw. eine relativ übernatürliche oder eine höhere natürliche Stufe ist (II, 111). Jede höhere Stufenordnung des Seienden erscheint in solchem Sinne für die je niedrigere als ein Wunder, als ein Mysterium mit höherer Wirkensmagie. Weiterhin begegnet uns das eine und andere Mal die Anschauung, daß die Wahlfreiheit (liberum arbitrium) in der Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös aufgehe, daß es für den negativ oder positiv vollendeten Kreaturgeist und für den göttlichen Geist keine Wahlfreiheit gebe (I, 100, VIII, 117, 165); in Konsequenz dessen würde die Freiheit aller und jeder nach außenhin gehenden Offenbarung Gottes mit der Notwendigkeit zusammenfallen und der christlichen Gnadenoffenbarung insbesondere der Charakter eines indebitum naturae benommen und einem eigentlichen Supranaturalismus die Wurzel entzogen sein. Außerdem soll der Grundinhalt der christlichen Gnadenoffenbarung für unsere Vernunft nicht bloß auf äußerlich positive Weise, sondern zugleich auf innerlich mystische Weise Gewißheit erlangen. Gegenüber einer dreifachen Untheologie — einer blind autoritätsgläubigen, einer pietistischen und rationalistischen — wird eine „Vernünftigkeit der christlichen Fundamentaldoktrinen" vom Vater und Sohn, von der Menschwerdung des Sohnes und der Wiedergeburt im Sinne einer vierten Theologie verteidigt, welche deutschen Ursprungs ist, im philosophus teutonicus einen Hauptvertreter fand und als mystisch gescholten wird, gleich als ob der Erforscher heimlicher Dinge deren Verheimlicher genannt werden könne. Das äußere Lehrwort soll sich uns innerlich bewähren kraft mystischer Erfahrung, kraft eigenen Experimentes, gemäß Christi Wort: Tuet meine Lehre, so werdet ihr deren Wahr-

heit inne werden (Joh. 7, 17). So sollen wir vom gegebenen Wissen durch den Glauben zum aufgegebenen Wissen, zum Selberwissen kommen (X, 19—25). Dem Satze des heiligen Thomas: Deum esse non creditur sed scitur will Baader, die in Dualismus befangene Scholastik durchbrechend, den weitern Satz anreihen: Deum trinum esse non creditur sed scitur (VIII, 71, XIV, 135—6). Die göttliche Dreipersönlichkeit gilt ihm nicht als Produkt eines theogonisch-kosmologischen Prozesses, so daß der Sohn, wie in der Neuschellingschen Offenbarungslehre, vermittelst „mancherlei Fata, so gut oder schlecht es geht, sich durch die Weltgeschichte durchschlagen muß" (XV, 117), sie soll aber Produkt eines immanenten, vor- und überweltlichen Selbsterzeugungsprozesses sein in der Weise, daß die göttliche Idee als Herrscher-, Versöhnungs- und Heiligungsmacht sich selbst offenbar wird, um dann auch uns als diese dreifache Macht auf emanente Art offenbar zu werden in innerlich-mystischer Lebensgeburt und Lebenserfahrung. Leistet diese Konstruktion der göttlichen Trinität in Wahrheit nun, was sie zu leisten vorgibt? Wir müssen mit Nein antworten. Sie liefert keineswegs den Beweis, daß die genannten drei Gottesmächte zu selbständigen Personen werden, ist also weit entfernt, das Mysterium der göttlichen Trinität im kirchlichen Sinne des Wortes für die Vernunft zu konstatieren und begreiflich zu machen, wie denn überhaupt keinerlei philosophische Potenzenlehre dieses aus rein eigenen Mitteln zu erschwingen vermag. Die Menschwerdung des Sohnes, dieses weitere und zweite Grundmysterium des Christentums, erscheint nach Baader ferner als notwendig zum Abschlusse des emanenten Offenbarungsprozesses, und würde sonach auch stattgefunden haben, wenn weder die Engelsünde noch die Menschensünde eingetreten wäre. An manchen Stellen wird die hypostatische, persönliche Menschwerdung des Sohnes der Nestorianischen Lehre gegenüber zwar deutlich unterschieden von der allgemein mystischen Menschwerdung desselben, welche eine bloße Gnadeneinwohnung des heiligen Geistes und des mit ihm

kommenden Vaters und Sohnes in uns ist (I, 283, X, 96, 140, XIV, 230); doch die erstere wie die letztere werden als notwendige Momente des emanenten Offenbarungsprozesses erfaßt behufs der Wiedergeburt und Wiederbringung der Kreaturen. So kommt denn die „spekulative Dogmatik“ Franz Baaders aus verschiedenen Gründen, wie uns scheint, über einen mystischen Naturalismus höhern Stiles nicht hinaus.

Derselbe hat sich stets zum Katholizismus bekannt. Die Reformatoren haben nach ihm „anstatt das reformierende Prinzip, das revolutionierende ergriffen“, und die modern-protestantische Theologie, welche nicht bloß die Augsburgische Konfession, sondern die Bibel selbst angreift, verglich er mit der siebenten magern Kuh in Pharaos Traum, die eben daran ist, ihren eigenen Magen aufzuspeisen (I, 74, 76). Freie Forschung stellte er als Forderung nur auf gegenüber der „Verknechtung der Schule“ (XII, 230), nicht in protestantischem Sinne. Er erklärte sich deshalb gegen die Schellingsche Union der katholischen und protestantischen Kirche in der Johanneischen Zukunftskirche, indem ihr die falsche Voraussetzung zugrunde liege, der Protestantismus sei „eine wesentliche Form der christlichen Kirche“ (XV, 119). Doch schon in frühern Schriften finden sich — von der oben bezeichneten mystisch-naturalistischen Grundanschauung selbst abgesehen — manche einzelne Lehren, die sich mit den Prinzipien des Katholizismus schwer oder gar nicht vereinigen lassen. Zum Belege dessen ziehen wir nicht die Lehre an, daß die zeiträumliche, materielle Welt erst infolge der Sünde entstanden sei; denn was nach Böhmes Sprachgebrauch hier Zeit, Raum, Materie genannt wird, ohne weitern Beisatz, gilt nur als falsche Zeit, falscher Raum, falsche Materie im Unterschiede von der wahren, pneumatisch verklärten, wie sie daselbst schon der ursprünglichen Schöpfung zugeschrieben und nach dem heiligen Paulus der künftigen dereinstens zukommen wird. Zum Belege ziehen wir ebensowenig die Lehre an, daß die zeiträumliche, materielle Welt infolge des Engelsturzes entstanden sei zur Restitution der ursprünglichen Schöpfung, so sehr dieselbe auch

wissenschaftliche Bedenken erregt. Zu solchem Belege ziehen wir an die Lehre vom androgynen Urstand des Menschen und dessen Verluste durch die erste Menschensünde, von dem Verluste der Wahlfreiheit durch die zweite Menschensünde, so daß sie nur aus Gnade erhalten blieb usw. Namentlich aber in den Schriften der letzten Lebensjahre seit den Tagen der Kölner Irrung finden sich verschiedene Lehren, die in wichtigen, ja in den wichtigsten Punkten den Prinzipien des Katholizismus widersprechen, indem die Unfehlbarkeit der Kirche und ihrer Tradition z. B. geleugnet wird (V, 378—381), ebenso die göttliche Einsetzung des Primates Petri und seiner Nachfolger, ebenso der doppelte Ausgang des heiligen Geistes, die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, die eucharistische Transsubstantiation, die stetige Wirkungskraft des character indelebilis der Ordinierten, das Eintreten der Beseligung vor dem Weltgericht und die Endlosigkeit der Höllenstrafen. Wie erklärt sich das späte Hervortreten dieser erst in den Schriften von 1838—41 kundgegebenen Geistesrichtung? Aus den schon 20 Jahre weiter zurückreichenden Verbindungen Baaders mit Rußland oder aus dem Widerstande, welchen er mit manchen seiner Ansichten in römisch-katholischen Kreisen gefunden hatte? Wie dem immer sein mag, das in den letzten Lebensjahren von ihm festgehaltene Idol war ein vom Papsttum abgelöster Katholizismus, der einer in die Mysterien der natürlichen und göttlichen Dinge wirklich eingehenden Wissenschaft Schutz und Schirm angedeihen ließe und früher oder später als Basis dienen könnte für eine Union mit der morgenländischen und der protestantischen Kirche, wenn dieselben eine hierfür erforderliche Evolution gewonnen hätten (X, 22). Bei herannahendem Tode gab er dieses Idol preis: er starb im Bekenntnisse der römisch-katholischen Kirche.

Von diesem so seltenen und genialen Manne gehen wir zu einem in seiner Art nicht weniger seltenen und genialen Manne über — zu **Joseph Görres**. Seine Wiege stand nicht im Lande der Schwaben und nicht im Lande der Bayern,

wie die der vorgenannten Männer, sondern im Lande der Franken, dort unten, wo der Rheinwein wächst mit seinem schäumenden Feuergeiste. Auch ihm war von Natur aus ein schäumender Feuergeist beschieden, zugleich aber auch ein hellschauender, weit ausmessender universeller Geist, so daß er einerseits die Bedürfnisse der nächstliegenden Gegenwart mit schnellem Blicke stets herauszufinden, anderseits die verschiedensten Wissenschaften der Reihe nach zu umspannen und zu beherrschen vermochte: Physik, Chemie, Physiologie, Philosophie, Mythologie, Sprach-, Kunst- und Geschichtswissenschaft, Theologie usw. Dazu eignete ihm eine Macht über die Sprache, ihresgleichen suchend, und trotz all seiner geistigen Wandlungen ein stets ehrlicher, offener, untadeliger Charakter. So war er denn vermöge all dieser Eigenschaften ein Publizist, wie die Welt einen zweiten bis jetzt nicht gesehen, ein Publizist, der jede Zeit nicht bloß ihrem nächsten ursächlichen Zusammenhange nach, sondern von ihrer universalhistorischen Mitte aus aufzufassen und zu würdigen verstand, ein Publizist, der nicht bloß von Zeit zu Zeit in gewaltigen Tagesartikeln, sondern auch in gewaltigen, mächtig bewegenden Schriften als unerbetener oder erbetener Rufer die Geister aufweckte und entflammte. Das war seine Größe, seine eigentliche spezifische Größe.

Seine publizistische Tätigkeit teilt sich in drei Perioden. In der ersten begeisterte er sich schwärmerisch für die Freiheiten der französischen Revolution, kam aber bald zur Ernüchterung und Enttäuschung. In der zweiten Periode trat er auf für die Freiheit der Völker und insbesondere des deutschen Volkes und seines Heimatvolkes gegenüber der Weltherrschaft des mächtigen Korsen und gegenüber der nach dessen Bezwingung hervortretenden Restauration. In der dritten Periode trat er als Vorkämpfer der deutschen Katholiken auf für die Freiheit der Kirche. Die wissenschaftlichen Schriften der ersten beiden Perioden, von den Aphorismen der Kunst 1802 angefangen bis zur Mythengeschichte von 1810 herauf und darüber hinaus sind im Geiste eines eigentümlich ge-

färbten Identitätspantheismus gehalten, welcher das Christentum nur als reifstes Produkt der allgemein menschlichen, natürlichen Religionsentwicklung auffaßt. Der stets strebende und stets lauter strebende Geist des Mannes durchbrach aber mehr und mehr den Bann dieses Irrtums und rang sich zu einer Lebens- und Weltanschauung hindurch, welcher der Theismus als die allein wahre Philosophie, der christliche Supranaturalismus als die allein wahre Theologie, und der Katholizismus als das allein wahre, weil allein vollwahre Christentum gilt. Diese zuerst im „Katholiken“ von 1824 an und dann in der hiesigen Lehr- und Schriftstellertätigkeit zum Ausdrucke gekommene Anschauung kennzeichnet seine dritte und reifste Periode. Sie kennzeichnet auch die Stellung, die er in dieser seiner Tätigkeit zu Schelling und Baader eingenommen.

Gemäß dieser seiner Anschauung, die freilich nirgends eine eingehendere, geschweige denn systematische Darlegung fand, hat die selbstbewußte Gottheit die Schöpfung nicht aus ihrer eigenen Substanz, sondern aus dem Nichts herausgeführt (Mystik 1836—42, I, 11, Vorrede zu J. N. Sepps Leben Jesu 1843, I, S. 32). Insoweit dürfte er kaum auf einem andern Boden gestanden haben, als Franz Baader gegenüber Schelling. Von nun an gingen die Wege beider jedoch mehr oder minder auseinander. Görres anerkannte ganz entschieden eine dem wahlfreien Willen Gottes entstammende Welt des Übernatürlichen. Seine ganze Mystik ist gebaut auf diesen Grundgedanken. Was ist die Mystik der Heiligen nach ihm anders, als eine Geschichte des Übernatürlichen, wie es innerhalb der Kirche aus Christus, als dem höhern Lebensgrunde, heraus im natürlichen Seins- und Lebensgrunde seine Wunder entfaltet und ausgestaltet? Görres hat sich auch zu einem eigentlichen, materialen Supranaturalismus erhoben über einen bloß formalen hinaus; eine „Vernünftigkeit der Fundamentaldoktrinen des Christentums“ erachtete er wenigstens für den gefallenen Menschen als unerschwingbar. Er wollte im Makrokosmos der Schöp-

fung wie im Menschen als deren Mikrokosmos nur mannigfaltige Signaturen der göttlichen drei Personen finden (Christliche Mystik I, 27—164); doch die Trinität der göttlichen Personen selber „in ihrer erhabenen Beschlossenheit ist seit dem Falle der Kreatur in unerreichbare Ferne gerückt und ihr aus eigener Macht völlig unzugänglich geworden“ (Mystik I, 167). Er wollte die Trinität nur im Akte des menschlichen Selbstbewußtseins nachweisen, aber nicht die höhere aus der tiefern erweisen, und suchte sogar Günther in diesem Sinne zu deuten (Vorrede zu Sepps Leben Jesu I, S. 26). Allerdings zeigt sich der Supranaturalismus der von Görres nunmehr gewonnenen Weltanschauung von gar manchen Elementen durchflochten, die noch einer Klärung oder Ausscheidung bedurften und hier nicht zu detaillierter Behandlung kommen können; allerdings werden in der natürlichen Mystik, welche die Basis der hagiologischen wie der dämonischen Mystik bildet, der menschlichen Natur bei weitem höhere Kräfte des Wirkens und Wissens zugeschrieben (Mystik I, 11—28 ff., III, 130—400), als es in der ältern Theologie meist der Fall war, allerdings wird also die Grenzregulierung der natürlichen Mystik im Verhältnis zur übernatürlichen und zur dämonischen zum Teil auf andere Weise getroffen, allerdings hat die Kritik sowohl in dieser Beziehung wie in Beziehung auf mancherlei Annahmen historischen Belanges ihr Recht zu üben; wer wollte, wer könnte aber sagen, daß um dessentwillen jener Supranaturalismus seinem Geiste, seiner Tendenz nach nicht echt kirchlichen Charakters sei? Hat Görres nicht zum Abschlusse seines Werkes über die christliche Mystik die Worte geschrieben: „so groß ist die Achtung, die sein Verfasser vor dem Geiste der Kirche gewonnen, daß selbst, wenn ihr Urteil ihm auch auf der Stelle nicht einleuchten wollte, er ihm doch unbedenklich beizupflichten sich bestimmt fühlen würde“ (Mystik IV, S. 22)? Dieser ihn beseelende Geist der Kirche verlieh ihm auch die Schwungkraft und den Antrieb, noch einmal mit dem Flammenschwerte seines Wortes in die Arena des Kampfes niederzusteigen, als er in den



21. Standbild Albert des Großen in Lauingen.
1881.

Tagen der Kölner Irrung die Rechte der Kirche bedroht sah. Er wollte nicht wie Franz Baader von diesen Tagen an den Katholizismus vom Papsttum trennen; beide waren ihm untrennbar. Er trug sich nicht mit kirchlichen Unionsidealen ohne und gegen die römische Kathedra. Er sprach als Sohn der römisch-katholischen Kirche, ohne deshalb weniger wie ehedem ein Sohn Deutschlands zu sein und für dessen Wohl und Weh zu fühlen. So ist er der Vorkämpfer des katholischen Deutschlands geworden, der de Maistre des katholischen Deutschlands, und mehr als dieses. Und hätte er unsere Tage erlebt, dann hätte er — sage man dagegen was immer — dem ersten Athanasius sicherlich einen zweiten folgen lassen. Möge der große Tote für uns kein Toter, sondern ein stets Lebendiger sein! Sein Vorbild sei uns Leuchte!"

IX. Rede bei der Albertusfeier in Lauingen. 1881.

Von Dr. Alois Schmid.

Das Bild Albert des Großen, von kunstgeübter Hand geschaffen, steht enthüllt vor unsern Augen da. Die dankbare Vaterstadt hat das Bild dieses ihres berühmtesten Sohnes in ihre Mitte aufstellen lassen, damit ihre nachkommenden Söhne an ihm vorübergehend und zu ihm aufschauend sich sagen: Er war der Unsern einer, mögen wir desselben nicht unwürdig sein. Er trägt kein weltlich Prachtgewand, sondern ein einfaches Mönchsgewand mit einem Bischofskreuze auf der Brust; nicht ein Schwert hält er mit seiner Rechten, sondern ein aufgeschlagenes Buch und seine Linke stützt er auf eine einfache Schriftrolle. Obwohl von adliger Abkunft hat er nicht danach gestrebt, ein Würdenträger des Reiches zu werden; dafür ist er ein Großwürdenträger geworden im Reiche des Geistes. Er ist eine Geistesgröße geworden, wie die Geschichte nur wenige kennt. Doch keine Geistesgröße, wie sie der heutige Tag gern feiert. Er hat die mittelalterliche Lebens- und Weltanschauung in sich aufgenommen und auf eigentümliche Weise ausgeprägt; diese

war aber durch und durch beherrscht vom kirchlichen Glauben. Wissen und Glauben, Staat und Kirche, Kaisertum und Papsttum galten ihm noch als freundliche Gewalten und nicht als von Haus aus feindliche, zu ständiger Kriegführung miteinander bestimmt, nur mit Unterbrechung länger oder kürzer andauernder Waffenstillstände; ein harmonischer Zug geht insofern durch all seine Geisteswerke. Hierfür vermag unsere von Gegensätzen aller Art tiefaufgewühlte und zerklüftete Gegenwart zu einem großen Teile kein volles Verständnis und keine warme Sympathie zu gewinnen. Unbeirrt hierdurch hat die dankbare Vaterstadt das Bild ihres berühmtesten Sohnes in ihre Mitte aufstellen lassen und hiermit nicht bloß ihn geehrt, sondern auch sich selber.

Welch andere Aufgabe könnte mir nun angesichts des eben enthüllten Bildes des großen Sohnes dieser Stadt beschieden sein, als dessen geistiges Bild zu enthüllen? dessen wissenschaftliches Lebensbild, nachdem das religiöse Lebensbild desselben an kirchlicher Stätte bereits gezeichnet worden? Soll ich aber das wissenschaftliche Lebensbild des großen Mannes entwerfen, so kommt es vor allem darauf an, die charakteristischen Züge desselben aufzufassen und festzubannen und zwar so, daß sie nicht bloß für ein näherstehendes fachliches, sondern auch für ein fernerstehendes Publikum mehr oder minder noch erkennbar und lesbar sind. Laßt mich also die Frage aufwerfen und in der mir gegönnten kurzen Spanne Zeit beantworten: was macht in wissenschaftlicher Beziehung seine eigentümliche, spezifische Größe aus? Seine Nachwelt hat ihm den Namen Albertus „der Große“ beigelegt; nun, was macht denn in wissenschaftlicher Beziehung seine eigentümliche, spezifische Größe aus?

1. Diese seine Größe macht zuvörderst aus, daß er ist, was ein weiterer Beiname desselben besagt: doctor universalis, der in allen Wissenschaften Erfahrene. Es ist schon oft bemerkt und wiederholt worden, daß in alter Zeit am meisten Aristoteles, der Sohn der mazedonischen Seestadt Stagira, durch umfassende Weite und Tiefe oder durch Uni=

versalität des Wissens sich ausgezeichnet habe, in mittelalterlicher Zeit am meisten Albertus Magnus, der Sohn der Donaustadt Lauingen und in neuerer Zeit Leibnitz, der Sohn der Elster- und Pleißestadt Leipzig. Wohl haben in mittelalterlicher Zeit den Albertus innerhalb einzelner Wissenszweige einzelne übertroffen — in der Philologie ein Gondisalvi, Gerhard von Cremona, Michael Scotus, Wilhelm von Mörbecke, Roger Bacon, in der Literaturgeschichte ein Vinzenz von Beauvais, in der Philosophie und Theologie ein heiliger Thomas von Aquin — doch in allen Wissenschaften zusammen, als Ganzes genommen, hat er alle übertroffen. Er war ein Meister in allen Wissenschaften, welche die damalige Zeit kannte und wie sie die damalige Zeit kannte: in der Mathematik, Mechanik, Astronomie, Chemie, Mineralogie, Botanik, Zoologie, in der Philosophie und Theologie. Er war sozusagen eine wandernde Enzyklopädie derselben, eine wandernde universitas literarum, so reich und umfassend an Wissen, wie kaum die Mutter der Wissenschaften selber, die Universität Paris und die Universität Köln, der von ihm meist geliebten Stadt, an denen er seine Hauptwirksamkeit entfaltete. In der 21 Foliobände umfassenden Gesamtausgabe seiner Werke von Jammy 1621 enthalten 2 Bände naturwissenschaftliche Schriften, 4 die Kommentare in Aristoteles, 1 den Kommentar in Dionysius Areopagita, 2 die Kommentare in die Sentenzen des Lombarden, 1 die summa de creaturis, 2 die summa theologica und 5 Kommentare in die Heiligen Schriften. Eine neue, kritische Gesamtausgabe, welche ein wahres Bedürfnis wäre und zugleich das wertvollste Monument, das ihm gesetzt werden könnte, wäre sofort nur ein mit vereinten Kräften auszuführendes Werk, weil in die verschiedensten Wissenschaften einschlagend. Und in all diesen Wissenschaften besaß Albertus eine Literaturkenntnis, welche unter den damaligen Verhältnissen als ungewöhnlich galt; er war sozusagen auch eine wandernde Bibliothek. Und sie alle hat er überdies mit eigenen Experimenten, Untersuchungen bereichert; auf der Hochwarte

seiner Zeit stehend, war er hier überall also nicht bloß ein rückwärts schauender, sondern auch ein vorwärts schauender und vorwärts drängender Geist; — gleich allen bahnbrechenden genialen Naturen eilte er mit erleuchtenden und zündenden Geistesblitzen seiner Zeit weit voraus und galt ihr darum als ein unbegriffenes oder nur halb begriffenes Phänomen, als ein halbes Wunder und wurde darum von der Mythe so umwoben und umsponnen, daß es der Kritik bis heute nicht vollends gelingen konnte, seine wirklichen, echten Geisteserzeugnisse von den ihm sagenhaft zugeschriebenen genau auszuscheiden. Und zudem war er nicht bloß ein Mann der Wissenschaft, eingeschlossen durch die Mauern der einsamen Zelle, er war auch ein Mann des praktischen Lebens, der praktischen Wirksamkeit in Sachen des Ordens, der Kirche und der bürgerlichen Interessen. Er war nicht bloß abwechselnd das eine und das andere, er war es auch jederzeit; was er war, war er immer und unverloren. Mitten im Gedränge seiner wissenschaftlichen Arbeiten war er nicht abgeschlossen gegen die Forderungen des äußern Lebens und mitten im Gedränge des letztern hat er auf all seinen manigfaltigen Reisen der wissenschaftlichen Arbeiten nicht vergessen, immer Literatur ansammelnd, naturwissenschaftlichen Beobachtungen und Versuchen sich hingebend und seinen Blick überdies stets zurückwendend auf die Ideen einer höheren Welt.

2. Was die eigentümliche, spezifische Größe des Albertus Magnus ausmacht, ist weiterhin dieses, daß er ein novus Aristoteles, ein Aristoteles redivivus et christianus, ein neuer, christlicher Aristoteles ist mit lateinischer Zunge und als solcher dem Aristotelismus innerhalb der Philosophie und Theologie des Mittelalters die Bahn gebrochen und dadurch eine ganz neue Ära in der geschichtlichen Entwicklung derselben heraufgeführt hat. Die Philosophie und Theologie der Väter war mehr eine grundlegende gewesen; sie bewegte sich daher angemessenerweise und mit Vorliebe in den mehr allgemeinern Formen des

Platonismus. Auch in vormittelalterlichen und mittelalterlichen Zeiten bis ins 13. Jahrhundert hinauf war es so geblieben. Nun begann für die Männer der Wissenschaft eine neue Aufgabe zu erwachsen, die Aufgabe nämlich, den vorhandenen Stoff, soweit er ihnen bekannt und zugänglich war, zu sammeln, in klar methodischer Weise zu ordnen und zu verarbeiten und spekulativ zu durchdringen, also systematisch zu gestalten. — Zur Lösung dieser Aufgabe erschien die Anlehnung an die mehr ausgeprägten Formen des Aristotelismus als zweckentsprechender und angemessener. Da erschien denn auch das Bekanntwerden aller Aristotelischen Schriften von seiten der Araber und von seiten der Griechen her als ein glückliches, ja als das allerglücklichste Los, welches den strebendsten Geistern der Zeit und vor allem Albertus Magnus zu teil werden konnte. Und wie bedeutsam war dieses Los nicht für die nachkommenden Zeiten? Wäre ohnedem ein Albertus Magnus geworden, was er ist? wäre ohnedem ein heiliger Thomas von Aquin, dieser den Lehrer beziehungsweise noch überstrahlende Schüler möglich geworden, sowie die nachfolgende Entwicklung der scholastischen Philosophie und Theologie und deren so glänzende Nachblüte im 17. Jahrhundert und deren Restauration in unserm Jahrhundert und insbesondere die durch das erhabene Wort Leos XIII. so mächtig geförderte Restauration der Thomistischen Philosophie?

Diese so folgenreiche und fruchtreiche Einführung des Aristotelismus in die christliche Philosophie und Theologie ist recht eigentlich nur durch Albertus Magnus inauguriert worden. Wohl hatte schon Alexander von Hales die Aristotelischen Lehren in seiner Summa für theologische Zwecke allseits berücksichtiget und verwertet, doch erst Albertus ging daran, durch Vergleichung verschiedener aus dem Arabischen und Griechischen gefertigter Übersetzungen in erster Linie bessere Aristotelestexte zu gewinnen, alsdann dieselben teils aus sich selber heraus, teils mit Zuhilfenahme der griechischen Aristoteleserklärer — eines Theophrast,

Alexander von Aphrodisiä, Themistius — und arabischer Aristoteliker — eines Alharabi, Avicenna, Averroes — sowie auch jüdischer Aristoteliker — insbesonders eines Moses Maimonides — in sinnesgemäßer Weise auszulegen und zu paraphrasieren und fernerhin dann, was in den theologischen Werken geschah, die Aristotelische Philosophie fortzubilden und zur Verteidigung der positiv-christlichen Offenbarung und zu annähernder Erklärung ihrer Glaubensgeheimnisse zu verwerten.

Zur Basis der philosophischen Erkenntnis machte Albertus die Aristotelische Lehre von einer tätigen und einer der Ausbildung fähigen, aufnehmenden Vernunft, die nicht gleich den Sinnen an materielle Organe gebunden ist und folglich die Dinge rein und treu abzuspiegeln vermag, wie sie sind und nicht bloß wie sie erscheinen. Von dieser Basis aus gewannen ihm die ersten Prinzipien unbezweifelbare Festigkeit und in deren Lichte die Welt der äußern und innern Sinneserscheinungen und von ihr aus die übersinnlichen Wesenheiten der Natur, des endlichen und unendlichen Geistes. Auf dieser Basis, welche für alle Zukunft das tragende Fundament aller wahren philosophischen Erkenntnis bleiben muß, suchte er nun den Bau der Metaphysik und Logik, der Physik und Ethik aufzuführen und all das, was bei Aristoteles an Irrtümern mitunterlaufen war, oder als mangelhaft erschien, zu beseitigen und so den heidnischen Aristoteles in einen christlichen um- und überzubilden und mit scholastisch-lateinischer Zunge zu Worte kommen zu lassen. Wie unbestimmt und dunkel ist nicht die Lehre des Aristoteles von dem sich selber denkenden göttlichen Urgeiste als Endziel aller Bewegung! schien er damit nicht die allwissende und allvorstehende, die schöpferisch-wirksame und weltregierende Tätigkeit des letztern zu leugnen und um viel mehr eine nach außen hin wahlfreie? hat er nicht eine ewige Körpermaterie angenommen mit anfangsloser Bewegung, so daß jede Form derselben wieder eine frühere voraussetzt, ins Endlose zurück, also eine Schöpfung dieser Materie und

dieser Formen ans Nichts und um so mehr eine zeitliche Schöpfung derselben aus Nichts geleugnet? und in welchem Dunkel hat er nicht den Ursprung der rein geistigen Formen gelassen, den Ursprung der die Himmelssphären bewegenden göttlichen Intelligenzen und der von obenher eingesenkten menschlichen Intelligenz? und in welchem Dunkel nicht das Verhältnis letzterer zur Sinnenseele und die individuelle Unsterblichlichkeit der menschlichen Seele? In all diesen so wichtigen, ja höchst wichtigen Lehrpunkten hat nun Albertus den Aristoteles teils gut gedeutet, teils geradezu bekämpft, teils zu ergänzen und weiter zu entwickeln gesucht und hat so den heidnischen Aristoteles in einen christlichen um- und übergebildet und zu Wort kommen lassen und in dessen Waffenrüstung die auch in die christlichen Kreise eindringenden Irrtümer der religionsfeindlichen arabischen Aristoteliker mit überlegenem Geiste zurückgewiesen. Mit welchem Rechte konnte man also, wie es in neuerer Zeit zum öftern geschah, den Albertus zu einem gedankenlosen Nachbeter des Aristoteles stempeln, ohne Selbständigkeit selbsteigenen philosophischen Urteils? Dieses war selber vielmehr gedankenlos.

Diesen christlichen Aristoteles hat Albertus weiterhin auch in den Dienst der Theologie treten lassen, um vermittelst desselben die Väter-Theologie spekulativ auszubilden und in der Gestalt von „Summen" zu systematisieren. Ein einseitiger Aristotelismus mit Ausschluß des bei den Vätern und namentlich bei Augustin herrschenden Platonismus lag ihm indessen fern und ebenso fern, ja noch ferner ein Vernunftaristotelismus, welcher auch die geheimnisvollen Grundlehren des Christentums von der Erfahrung aus, kraft der allgemeinen Prinzipien, zu konstatieren vermöchte, wie z. B. die Dreipersönlichkeit und Menschwerdung Gottes, die Erhebung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziel, Erbsünde und Erlösung, Fleischesauferstehung usw. Die spekulative Theologie Albertus, enthält insofern, wie dessen Philosophie, durchgehends die Keime der Thomistischen.

3. Trotz dieser seiner Größe als doctor universalis und Aristoteles novus, redivivus et christianus war Albert der Große indessen doch auch ein Sohn seiner Zeit, behaftet mit deren Mängeln. Er ließ sich in seiner Naturanschauung zum großen Teile noch leiten von den Vorstellungen bedeutender Auktoritäten, z. B. denen eines Aristoteles über das Himmelsgebäude, die elementaren Bestandteile und Prozesse der irdischen Welt, die Natur und Beschaffenheit der anorganischen und organischen Körper usw. Er hat nebenbei in naturwissenschaftlichen Dingen allerdings auch beobachtet und Versuche gemacht, doch ist er kein Naturforscher im modernen Sinne des Wortes, weil er eine die verschiedenen Seiten eines Naturphänomens zerlegende, die Wirkungskräfte isolierende und deren Wirkungsgesetze exakt bestimmende Methode noch nicht kannte und in Anwendung brachte. Und wie unvollständig waren nicht die sprachlichen und historischen Mittel, über welche Albertus verfügte? und wie viele philosophische und theologische Probleme ließ er nicht bloß unerklärt, sondern sogar unberührt, weil sie damals noch nicht aufgeworfen waren? Die Kritik möge hier überall in ihr Recht eintreten. Seien wir aber gerecht in unserm Urteile! Und haben wir nicht alle Ursache dazu? Welch gewaltige Fortschritte hat nicht die Naturwissenschaft gemacht in neuern und neuesten Zeiten? ist aber Albertus jemals solch grundstürzenden Irrtümern verfallen, wie gar manche unsrer modernen Naturforscher, welche den Geist verloren vor lauter Natur und zuletzt die Natur selber, weil sie mit dem wissenden Geiste allen festen Boden verloren? hat er je in solche Willkürlichkeiten sich verloren, wie gar manche Vertreter moderner Entwicklungstheorien? hat er je auf Auktoritäten geschworen, wie unter unsern Augen gar manche Vertreter des Darwinismus? und muß nicht eingekannt werden, daß er den Aristoteles trotz seiner mangelhaften Sprachkenntnisse oft weit besser verstanden hat, als manche unserer philologisch bestausgerüsteten Gelehrten, weil ihm sein kongenialer Geist gar oft das Rechte finden ließ,

wo ihn der Buchstabe verließ? Seien wir also gerecht in unserm Urteile! Die sterbliche Hülle mag fallen; das, was unsterblich ist, soll bleiben!

Ich komme zum Schlusse. Und worin könnte dieser anders bestehen, als daß ich Albert Magnus, dem großen Meister der Wissenschaften, dem großen Sohne der katholischen Kirche, dem großen Sohne deutscher und schwäbischer Erde, vor diesem Standbilde, das ihm seine dankbare Vaterstadt errichten ließ, in unserer aller Namen den Tribut der Huldigung darbringe? Können wir ihm hier überall auch nicht nachkommen und gleichkommen in Größe, so doch in Treue. Si non inveniamur magni, utinam inveniamur fideles. Dixi.

X. Die philosophischen Anschauungen des Grafen de Maistre.[1])

Der Graf Joseph de Maistre war geboren zu Chambéry am 1. April 1754 als Sohn des Grafen Franz Xaver de Maistre, Präsidenten des Senats von Savoyen. Er wurde unter Leitung der Väter der Gesellschaft Jesu herangebildet, studierte bis 1774 Rechtswissenschaft an der Universität Turin, trat dann zu Chambéry in die Rechtspraxis über, wurde 1788 Senator, floh 1792 nach der Okkupation seines Heimatlandes durch die Franzosen, deren Herrschaft er sich nicht unterwarf, nach Aosta und später nach Lausanne, wo er einen dreijährigen Aufenthalt nahm. Nach Verlust aller seiner in Savoyen gelegenen Güter hatte er vielfach mit bitterer Not zu kämpfen, hielt aber in allen, oft drangsalsvollen Lagen seinem Könige unverbrüchliche Treue. 1796 nach Turin gerufen, flüchtete er nach der Besetzung Piemonts durch die Franzosen 1798 zum zweitenmal vor denselben,

---

[1]) Die oben S. 69, 70 zitierten Abhandlungen über de Maistre v. J. 1890 und 1894 sind nachträglich vom Verfasser zu gegenwärtiger Einen Abhandlung verarbeitet und teilweise vervollständigt worden.

nahm mit seiner Familie vorübergehenderweise Aufenthalt in Venedig, bis er von seinem nach Sardinien geflüchteten König 1800 mit dem Amte eines Kanzleipräsidenten für diese Insel betraut wurde. 1802 wurde er als Gesandter nach St. Petersburg geschickt, um durch den Einfluß des Kaisers Alexander eine Wiedereinsetzung seines Königs in den verloren gegangenen Staatsbesitz oder wenigstens eine angemessene Entschädigung hierfür zu erwirken. Zwölf Jahre verfolgte er, getrennt von seiner nach Turin übergesiedelten Familie, unablässig jenes Ziel unter den wechselndsten Verhältnissen, stets für die Sache seines Königs wirkend trotz der Ungnade, in die er zeitweise bei ihm gefallen war und trotz der verlockenden Angebote, in russische Dienste zu treten. Seiner hervorragenden Bildung halber stand er in hohem Ansehen bei Kaiser Alexander, wußte namentlich auch den Orden der Jesuiten, deren Kollegien in Rußland nicht aufgehoben waren, Schutz zu erwirken, bis ihnen derselbe aus Anlaß mancher in den höhern Ständen eingetretenen Konversionen entzogen wurde. 1817 von seinem König, der infolge des Wiener Kongresses den alten Länderbesitz wieder erlangt hatte, nach Turin zurückgerufen, wurde er mit der Würde eines Präsidenten der großen Kanzlei bekleidet und zum Mitgliede der Turiner Akademie der Wissenschaften erwählt. Er starb am 26. Februar 1821. Er sah also die Tage des alten Königtums, sah die rote Sonne der französischen Revolution und daraufhin den Stern Napoleons aufgehen und sah nach dessen Verbleichen noch den ersten Glanz des restaurierten Königtums.

Schon während seines Aufenthaltes zu Lausanne veröffentlichte de Maistre 1796 die Considerations sur la France, welche bereits die Grundgedanken all seiner spätern Schriften enthalten und ihm schon einen weithin bekannten Namen verschafften. In St. Petersburg gab er 1810 den essai sur le principe générateur des constitutions politiques unter die Presse und verfaßte oder entwarf die erst unmittelbar vor seinem Tode oder nach demselben zur Veröffentlichung gelangten Hauptwerke: Du pape 1819; De

l'église gallicane 1821; Les soirées de St. Petersburg 1821 (alle drei ins Deutsche übertragen von Moritz Lieber 1822 bis 1826); Examen de la philosophie de Bacon 1835. Briefe und verschiedene Abhandlungen samt Biographie wurden von seinem Sohne Rudolf herausgegeben unter dem Titel: Lettres et opuscules inedits 1851, seine politischen Schriften und seine diplomatische Korrespondenz von Albert Blanc unter dem Titel: Memoires politiques et correspondence diplomatique de J. de Maistre 1858. Eine Gesamtausgabe seiner Werke erschien zu Lyon 1884—1885 in 14 Bänden, wovon die ersten 6 die Hauptschriften, der 7. und 8. verschiedene Abhandlungen, der 9.—14. Band seine Korrespondenz enthalten.

Religiös-gläubig und Royalist bis in die tiefste Seele hinein, ist er recht eigentlich einer der ersten und bedeutendsten Schriftsteller der Kontre-Revolution geworden. Er hat der seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts mächtig hervortretenden religiösen Schule Frankreichs die Leuchte vorgetragen, bildete sozusagen ein Prototyp derselben sowohl rücksichtlich ihrer Vorzüge wie rücksichtlich ihrer Schwächen und Irrtümer. Einerseits hat er sich dem im 17. und 18. Jahrhundert zu weiter Verbreitung gekommenen Sensualismus und Materialismns entgegengeworfen und gegen ihn die Fahne des Ontologismus aufgepflanzt; so vorzüglich in den „Abendstunden von St. Petersburg“ und in der Schrift gegen Baco von Verulam. Anderseits ist er als strenger Vorkämpfer des Royalismus gegenüber der weitherrschenden Lehre vom contrat social und als ebenso strenger Vorkämpfer des Papalismus gegenüber der in Frankreich so mächtig gewordenen gallikanischen Schule auf den Plan getreten; so vorzüglich in der Studie über die Souveränität und in den zahlreichen politischen Schriften, in dem Buche über den Papst und die gallikanischen Artikel.

De Maistre hält mehr auf Inspirationen als auf Reflexionen, mehr auf spontane Erzeugungen als auf graue Theorien und ist so ein — Romantiker in allweg. Seine

Schriften verraten nicht bloß den Mann einer vollen Überzeugung, welcher mitunter selbst das bittere Wort nicht zurückhält und den Sarkasmus nicht verschmäht, sondern auch den feinen Weltmann und Diplomaten. Sie sind geistreich durch und durch, in glänzendem Stile gehalten, mehr von vulkanischer als von ebenmäßig quellender Natur, mehr blitzend als ruhig leuchtend, vorherrschend intuitiv, jeder schulgerechten Strenge entbehrend, und haben um dieser ihrer Eigenschaften willen in die verschiedensten und in die höchsten Kreise der Gesellschaft Eingang gefunden, selbst in solche, welche vom irreligiösen Geiste der Enzyklopädie durchsäuert waren.

In folgendem will ich nicht etwa ein Tableau all seiner manigfaltigen Strebungen und Leistungen aufrollen, sondern nur einen kleinen Ausschnitt aus demselben bieten, indem ich die philosophischen Anschauungen de Maistres ihren Hauptumrissen nach verzeichne.

Allererst wendet er sich gegen den Sensualismus des Baco von Verulam. Schon im fünften Gespräche der „Abendstunden von St. Petersburg" sagt er: „Baco war ein Barometer, der das schöne Wetter verkündete, und weil er es verkündete, glaubte man, er habe es gemacht. . . . Als Baco aufstand, war es wenigstens schon 10 Uhr morgens. Das übermäßige Glück, welches er in unsern Tagen gemacht, verdankt er nur seinen schlimmen Seiten." Gegen Ende seines Lebens verfaßte de Maistre sein examen de la philosophie de Bacon. Als er das Manuskript zu Ende gebracht hatte, schrieb er: „Ich fand mich veranlaßt, in tödlichen Kampf zu treten gegen den verstorbenen Kanzler Bacon. Wir haben miteinander gekämpft (boxé) gleich zwei Kämpfern von Fleet-Street, und wenn er mir einige Haare ausgerissen hat, so wird, meinem Ermessen nach, seine Perrücke nicht mehr an ihrem Platze sein." In den 21 Kapiteln dieses Werkes, welches erst nach seinem Tode der Öffentlichkeit übergeben wurde, beurteilt er den englischen Kanzler weit ungünstiger noch als in den „Abendstunden von St. Peters-

burg“. Mit vollem Recht macht er daselbst geltend, daß Baco nicht der Vater der experimentellen Methode und Wissenschaft sei und durch die von ihm bevorwortete Methode der Ausschließung der negativen Fälle keine Entdeckungen herbeigeführt habe und auch keine herbeizuführen vermochte; daß er ferner die Bedeutung der syllogistischen Methode verkannte und einen viel zu engen Begriff von Wissenschaft aufstellte, indem er den menschlichen Geist in die Sphäre des Sinnlichen einbannte und für die höhern, metaphysischen Dinge keinen Raum übrig ließ. Entschieden zu weit geht er aber mit der Unterstellung, daß Baco absichtlicher- und versteckterweise seine Methode zur Zerstörung des Christentums habe verwenden wollen, und dieses sein Bestreben überall zwischen den Zeilen hindurchlesen lasse. Entschieden zu weit geht er auch mit der Unterstellung, daß Baco die Zweckursachen leugnen wollte, während er dieselben nur aus der Physik in die Methaphysik verbannt wissen wollte. De Maistre hat ferner die der induktiven Methode zukommende Bedeutung überhaupt nicht vollends erkannt, indem er gleich verschiedenen Autoren der nachkommenden Zeit den induktiven Schluß nur für einen abgekürzten Syllogismus hält, in welchem der Mittelbegriff verschwiegen ist, mit Berufung auf die vieldeutbare Stelle des Aristoteles in den ersten Analytiken II c. 23, woselbst von einem ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς σολλογισμός die Rede ist.

Den spätern Hauptträger der englischen Sensualphilosophie, John Locke, betrachtet de Maistre im Gegensatze zu Baco als einen ehrlichen Mann, welcher mit Recht allgemeine Achtung genoß; bezüglich der Philosophie desselben gilt ihm jedoch der Satz: Verachtung Lockes ist der Anfang der Weisheit. In dem Versuche desselben über den menschlichen Verstand — so bemerkt er seinen Mitunterrednern — finden sie nichts Tröstliches. Man muß dieses Buch durchwandern wie die Sandwüsten Lybiens, ohne je die kleinste Oase, den kleinsten grünenden Punkt zu finden, wo man Atem schöpfen könnte. Es gibt Bücher, von denen sich sagen läßt:

zeigen Sie mir den Fehler, der sich darin findet. Was den Versuch Lockes betrifft, kann ich Ihnen wohl sagen: zeigen Sie mir den Fehler, der sich nicht darin findet. Um dieses Buch in all seinen Teilen vorwurfsfrei zu machen, dürfte man nur zwei Worte ändern. Es ist betitelt: Versuch über den menschlichen Verstand; setzen wir statt dessen: Versuch über den Verstand Lockes, und niemals wird ein Buch seinem Titel besser entsprochen haben. Dieser sein Versuch bekämpft alle angebornen Vorstellungen. Doch schon den Tieren lassen sich solche nicht in allweg absprechen. Das kaum aus der Schale gekrochene Küchlein eilt sogleich unter die Flügel seiner Mutter, und diese erkennt den Sperber, den sie als schwarzen Punkt in der Luft erblickt, als ihren Feind vor und ohne alle Erfahrung. Warum dieses, wenn es ihnen nicht angeboren ist? Locke, von seinem französischen Übersetzer Coste darüber befragt, antwortete ihm: er habe ein Werk über den menschlichen, nicht über den tierischen Verstand geschrieben, und Condillac wollte alle tierischen Instinkte aus früherer Erfahrung oder dem Antriebe der Eltern herleiten. Köstliche Erklärungen sind dieses, befriedigende aber nicht. Um viel weniger — so fährt de Maistre weiter — lassen sich dem Menschen angeborne Vorstellungen absprechen. Er ist der allgemeinen Vorstellungen oder der Ideen und ihres Ausdruckes durch die Wortsprache fähig. Nun bieten die Sinne bloß Einzeleindrücke, keine allgemeinen Ideen und Prinzipien; diese können nicht sensuellen Ursprungs sein, wie Locke und Condillac wollten, oder gar materiellen, wie Cabanis wollte, sie können unserm Geiste nur angeboren sein, wie Pythagoras, Plato, Cicero, Augustinus, Cartesius, Cudworth, Pascal, Bossuet, Fenelon, Leibniz, Malebranche, Bonald annahmen. Auch Aristoteles nahm die ersten Prinzipien als angeboren an, und die Scholastiker und insbesondere Thomas, der Engel der Schule, haben das Axiom: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu keineswegs im Sinne Lockes erstanden. Die allgemeinen Ideen und Prinzipien und die aus ihnen ableitbaren

Wahrheiten sind unserm Geiste jedoch nicht als fertige Begriffe und Urteile angeboren. Es war ein Mißverständnis, zu meinen, daß den einzelnen schon im Mutterleibe eine Kenntnis vom Quadrate der Hypothenuse beschieden sei. Zu aktualer Ausgestaltung können sie erst gelangen durch die eigene Tätigkeit des Geistes unter dem erweckenden und anregenden Einflusse der Sinne und Erziehung. Sie sind infolgedessen auch einer Verdunkelung fähig, so daß sie dem aktualen Bewußtsein wieder mehr oder minder entschwinden können. Da ferner die Sinne nur auf Eindrücke von subjektiv-individueller Art beschränkt bleiben, so können sie auch keinerlei über deren Bereich hinausgehende Wahrheiten von objektiv-gültiger Art gewinnen; nur dem urteilenden und schließenden Verstande ist es ermöglicht, kraft der angebornen Ideen und Prinzipien solche zu erreichen.

In welcher Weise sind aber die allgemeinen Ideen und Prinzipien unserm Geiste angeboren? Sie sind ihm angeboren, weil anerschaffen im Sinne des Cartesius oder weil beruhend auf einer natürlichen, wiewohl unvollkommenen Wesensschauung Gottes im Sinne von Malebranche? Nach de Maistre das letztere. „Das System des Malebranche vom Schauen in Gott — so sagt er — ist nichts als ein herrlicher Kommentar über die bekannten Worte des heiligen Paulus: in ihm haben wir Leben, Bewegung und Sein. Der Pantheismus der Stoiker und des Spinoza sind eine Verunstaltung dieser großen Idee; allemal ist es aber dasselbe Prinzip; es ist immer jenes Streben nach Einheit. Als ich in dem großen Werke jenes bewunderungswürdigen Malebranche, den sein blindes und ungerechtes Vaterland so sehr vernachlässigt, zum erstenmale den Ausspruch las: Gott ist der Aufenthalt der Geister, wie der Raum der Aufenthalt der Körper ist, war ich von dem Blitze des Genies geblendet und bereit, niederzufallen. Die Menschen haben wenig so Schönes gesagt."

Wie sein Landesgenosse und etwas älterer Zeitgenosse Sigismund Gerdil, der Barnabite und nachmalige Kardinal

— wenigstens in seiner früher geschriebenen Schrift: defense du sentiment du P. Malebranche von 1748 — bekannte sich auch de Maistre zum Ontologismus des Malebranche und hat jedenfalls mit dazu beigetragen, daß dieses System innerhalb der religiösen Schule Frankreichs und Belgiens von den dreißiger Jahren des gegenwärtigen Jahrhunderts an wieder eine erneute Herrschaft über die Geister gewann. Dem Sensualismus eines Locke und Condillac setzte er somit einen ontologischen Idealismus entgegen; die wahre Mitte zwischen diesen beiden Extremen fand er nicht.

Mit der Frage vom Ursprunge der Ideen fällt nach de Maistre ganz und gar zusammen die Frage vom Ursprung der Sprache; denn Gedanke und Rede sind nur zwei Synonyma. Die Ideen sind unserm Geiste angeboren und werden ausgeboren in Worten, existieren also vor diesen letztern als ihren Zeichen, sind nicht erzeugt durch sie; denn zum Verstehen der Rede reicht es nicht hin, den Schall zu vernehmen, der an unser Ohr schlägt, es wird erfordert, ihm eine bestimmte Bedeutung zu unterlegen. Die besondern Sprachen haben angefangen, die Sprache selber nicht. Die besondern Sprachen sind entstanden durch einen den Völkern innewohnenden Bildungstrieb, sind also nicht willkürlich erfunden, um viel weniger die Sprache selber. Der Mensch hat sich niemals in einem Zustande der Sprachlosigkeit befunden, um erst zum Gebrauche der Sprache überzugehen.

Besonders den großen Problemen der Theodicee wendet de Maistre sein Augenmerk zu. Alles physische Übel ohne Ausnahme gilt ihm als Folge und Strafe der Sünde (der Erbsünde oder der persönlichen Sünden, sei es eigener oder fremder). Es gilt ihm als solche nicht bloß auf tatsächliche Weise im Sinne der kirchlichen Theologie, sondern auch auf notwendige Weise, weil Gott um seiner Güte willen unmöglich der unmittelbare Urheber desselben sein konnte und sein kann. Alle Katastrophen, welche dem Menschen Schaden bringen, wie z. B. die Zerstörung Lissabons am 1. November 1755 durch ein Erdbeben, oder Tiere, welche

dem Menschen Schaden bringen, oder Krankheiten und der Tod selber, in welchen sie auslaufen, sowie Unwissenheit und eine dem Irdischen zugeneigte Richtung des Willens sind Folgen und Strafen der Sünde. Geleitet vom edeln Bestreben, die göttliche Vorsehung auf bestmögliche Weise zu verteidigen, leugnet de Maistre die Möglichkeit, daß Gott den Menschen unbeschadet seiner Güte in einem rein natürlichen Stande hätte erschaffen können, in welchem er manchem Übel unterworfen, dessenungeachtet aber zur Erreichung seines natürlichen Lebenszieles befähigt gewesen wäre. Er verkannte die Wahrheit, daß Leiden und leiblicher Tod samt einer relativen Schwäche der Vernunft und des Willens zur natürlichen Losung des Menschen gehöre und gehören könne, ohne daß Gott ursprünglich ihm Leidens- und Todesfreiheit schuldete, und kam so auf eine Grundanschauung hinaus, die er unbewußterweise mit dem Bajanismus und Jansenismus teilt.

Infolgedessen faßt er gleich letztern die gesamte Erlösungsökonomie nur auf als Wiederherstellung und Vollendung des durch die Sünde gestörten Naturstandes der Menschheit, wiewohl im Gegensatze zu demselben mit Verwerfung einer freiheitswidrigen Gnaden- und Prädestinationslehre.

Ein Hauptmittel hierzu ist das — Opfer. Dieses ist wesentlich Blutopfer, wie de Maistre besonders in der Abhandlung: Eclaircissement sur les Sacrifices das Nähere ausgeführt hat. Sie wurde seinem Hauptwerke: Abendstunden in St. Petersburg als Anhang beigegeben. Die animalische Seele — so wird hier gesagt — liegt im Blute, ist also Blutseele, und als solche das Leben des Fleisches, das Fleisch gelüstet aber wider den Geist und dessen Gesetz gemäß dem Zeugnisse der Vernunft wie der Heiligen Schrift (Levit. 17, 11; Gal. 5, 17; Hebr. 9, 22). Der Mensch ist ursprünglich schon sünden- und schuldbehaftet geworden durch dieses im Blute wirkende, gegen das Gesetz des Geistes sich erhebende Prinzip der animalischen Seele und hat durch

dieses über die Menschheit Fluch herabgezogen und es ist ein ihr eingeborner allgemeiner Glaube, weder durch die Vernunft noch durch Torheit erfindbar und erfunden, aber in der Tiefe der menschlichen Natur liegend, von Gott ihr eingegeben, daß das sünden- und schuldbehaftete, fluchbeladene Blut nur wieder durch Blut — besonders unschuldig vergossenes — stellvertretende Sühne finden könne und diese Blutsühne sei das — Opfer. Es bestand der allgemeine Glaube, daß der Himmel erzürnt sei gegen Fleisch und Blut und nur versöhnt werden könne durch das Blut (Oeuvres complètes V, 300—306). Dieser Glaube beherrschte das ganze Heidentum trotz aller Verunstaltungen, die es erfuhr, sodaß es nicht bloß in Tieropfern, sondern auch in Menschenopfern zum Ausdrucke gebracht wurde, fand seinen Ausdruck auch in den Tieropfern des Judentums wie in dem auf einzigartigen, in vollgültiger Sühne für die schuldbeladene Menschheit wirkenden gottmenschlichen Kreuzesopfer, durch dessen Blut alles, was auf Erden und im Himmel ist, Versöhnung fand (Kol. 1, 20). Diese Theorie de Maistres ist nach verschiedenen Seiten hin teils unhaltbar, teils ergänzungsbedürftig. Daß das Opfer seinem Wesen nach lediglich Blutopfer sei, ist keine des menschlichen Natur eingeborne, allgemeine Idee; sowohl in verschiedenen heidnischen Kulten wie im mosaischen Kulte hat es nicht bloß blutige Opfer gegeben, sondern auch unblutige. Diese treten zum Teil ganz selbständig auf ohne bloße Beiopfer der blutigen zu sein (vergl. Valentin Thalhofer: Die unblutigen Opfer des mosaischen Kultes, Regensburg 1848). Auch das gottmenschliche Opfer des Neuen Bundes ist nicht nur ein blutiges, sondern nach katholischer Auffassung außerdem ein unblutiges von wahrer und eigener Art. Es kann auch nicht als zweifellos gelten, das blutige Opfer bestehe nur in der Vergießung des Blutes, nicht in der Tötung des Opferobjektes, nicht in der Sprengung des Blutes an den Opferaltar. Es kann auch nicht mit Grund behauptet werden, das blutige Opfer als stellvertretendes sei von unerläßlicher Notwendigkeit, damit eine Nachlassung der Sünden

von Gott selber gewährt werden könne. Ferner ist von de Maistre im Dunkel gelassen, auf welch nähere Art und Weise die blutigen Opfer nach heidnischer Anschauung versöhnend wirken sollen und auf welch nähere Art und Weise im mosaischen Kultus; ob sie nur auf symbolische oder typische Weise so wirken sollen oder ob irgendwie zugleich auf eine reale? Und wenn irgendwie auf eine reale, in welchem Verhältnis dann zu der in ihrer Art einzig realen, vollgültigen Opfersühne des Gottmenschen?

Im übrigen hat de Maistre solcher Mängel seiner Theodicee manch beachtenswerte und schöne Gedanken über das Walten der göttlichen Vorsehung in seinen Schriften niedergelegt. Namentlich erinnert er, es sei falsch, ohne weiters vom Glücke des Ungerechten und Unglücke des Gerechten in diesem Leben zu reden, um dadurch entweder die Sittenlosigkeit und Gottlosigkeit zu beschönigen oder für den Beweis der seelischen Unsterblichkeit dadurch eine stärkere Grundlage zu gewinnen.

Es ist nicht notwendig, eine Wahrheit zu entwaffnen, um eine andere zu bewaffnen. Man sollte nicht fragen, warum der Ungerechte in diesem Leben glücklich, der Gerechte unglücklich sei; man sollte vielmehr fragen, warum Glück und Unglück in diesem Leben ohne Unterschied verteilt seien? Warum die feindlichen Kugeln in der Schlacht den Braven treffen wie den Schlimmen? Warum das Hagelwetter ausnahmsweise den Guten nicht verschont? Warum die Frucht im Kasten nicht verfaule, sobald deren Besitzer eine schwere Sünde auf sein Gewissen ladet, um wieder frisch zu werden, wenn er sich bekehrt? Warum nicht fort und fort Wunder geschehen? Würde die Sittlichkeit nicht gar zu leicht eine interessierte werden, wenn dem Unrecht seine Strafe, der Tugend ihr Lohn stets auf dem Fuße folgte? So sollte man fragen; dann hätte man behufs einer wichtigen Lösung der Frage schon viel gewonnen. Zudem besteht — so fährt de Maistre weiter — zwischen dem Ungerechten und Gerechten insofern keine völlige Gleichheit in diesem Leben

fort. Der erstere verfällt vielfach schon der menschlichen Strafgerechtigkeit anheim, und Irrtümer der Gerichtshöfe sind doch nur Ausnahmen, welche die Regel selber nicht schwankend machen können. Überdies sind viele Krankheiten schon Folgen und Strafen eigener Sünden (der Trägheit, des Zornes, der Völlerei, der Unenthaltsamkeit usw.). Die Tafel tötet mehr Menschen als der Krieg, ist ein altes Sprichwort. Schon Seneka hat ausgerufen: Wunderst du dich über die zahllosen Krankheiten — zähle die Köche (ep. 95).

Endlich ist jeder Lasterhafte der Henker seiner selbst und nimmt gegen sich selber die Partei der göttlichen Gerechtigkeit in diesem Leben schon. Er ist niemals völlig glücklich wegen seines bösen Gewissens, wie umgekehrt der Gute niemals völlig unglücklich wegen seines guten Gewissens. Und wo gäbe es zudem eine strenge Tugend, so daß man vom Unglücke eines rein Tugendhaften reden könnte? Wer ist rein tugendhaft, wenn man Temperament, Ehre, Umstände, Mangel der Gelegenheit und Unvermögen zum Bösen abrechnet?

Und wenn, abgesehen von diesem allen, manche Unausgeglichenheiten vom Laster und Unglück, Tugend und Glück im gegenwärtigen Leben noch übrig bleiben, wenn auch für uns gar manches noch unbegreiflich bleibt, wollen wir deshalb das Begreifliche leugnen?

Ein wichtiges Mittel, uns im Glauben an diese oft unbegreifliche Vorsehung Gottes zu stärken, ist — das Gebet. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts hat nichts versäumt, um uns durch die Betrachtung ewiger und unwandelbarer Gesetze vom Gebete abwendig zu machen. Und doch hat jedes unwandelbare Gesetz der Natur außer dem unbiegsamen Teile auch einen biegsamen. Schon der freie Wille des Menschen vermag die gemäß demselben erfolgenden Wirkungen vielfach zu unterbinden, oder wie? vermag er etwa nicht durch Anwendung des Blitzableiters, der Feuerspritze, der Arzneien in den Gang der Natur einzugreifen zur Abwendung von Übeln und Krankheiten? Warum sollte denn der Wille Gottes

insofern ohnmächtig sein und zur Abwendung von Übeln und Krankheiten nicht angerufen werden dürfen im Gebete?

Die philosophische Rechts- und Staatslehre de Maistres, auf welche wir nun übergehen, findet sich der Hauptsache nach schon niedergelegt in der 1794—96 zu Lausanne geschriebenen, aber erst nach seinem Tode herausgegebenen „Studie über die Souveränität" (Etude sur la souveraineté), dann in den „Betrachtungen über Frankreich", in dem „Versuch über das bildende Prinzip der Staatsverfassungen" und im zweiten Buche des Werkes „Über den Papst". Die Souveränität ist von Gottes Gnaden, nicht von Volkes Gnaden; der contrat social ist leere Einbildung. Auch die verschiedenen Verfassungsformen, unter denen sie hervortritt, sind keine bloß willkürlichen Gebilde. Sie sind ebenfalls von Gottes und nicht von Volkes Gnaden. Sie wachsen aus der Natur der Völker und ihren moralischen, physischen und geographischen Beschaffenheiten und Verhältnissen heraus, die samt und sonders das unmittelbare Werk des allschöpferischen und alleitenden Gotteswillens sind, wenngleich sie mehr oder minder auch kraft menschlicher Zustimmung und Übereinstimmung zustande kommen und deklariert werden können. Wie die Sprachen nicht durch willkürliche Übereinkunft gebildet und fortgebildet werden, so auch nicht die Staaten und ihre verschiedenen Verfassungen. Die heiligen Bücher zeigen uns den ersten König des auserwählten Volkes als erwählt und gekrönt bei unmittelbarer Dazwischenkunft Gottes, und die Annalen aller Völker des Universums weisen ihren Regierungen denselben Ursprung zu und führen die Reihenfolge ihrer Fürsten zuletzt in mythischer Zeit auf wunderbare Intervention Gottes zurück. Es steht geschrieben: „Ich bin es, der die Könige einsetzt, und durch mich regieren sie" (Spr. 8, 15). Das ist nicht bloß ein Wort der Kirche, nicht bloß eine rednerische Metapher, das ist buchstäbliche, einfache und greifbare Wahrheit, das ist ein Weltgesetz. Für bestimmte Völker kann die despotische Verfassungsform ebenso natürlich und legitim sein, wie für andere die demokratische, aristokra-

tische oder monarchische, ohne despotischen Charakter zu haben. Im allgemeinen erscheint übrigens die monarchische Verfassungsform als die älteste und naturgemäßeste, weil sie am meisten vor Zerklüftungen und Empörungen sichert. Es liegt besonders im Geiste der durch das Christentum zivilisierten europäischen Nationen, die monarchische Gewalt in ihrem Vollbestande zu wahren und mit der Freiheit der Völker zu versöhnen: das erstere dadurch, daß vom Monarchen alle staatlichen Gewalten ausfließen; das zweite dadurch, daß die zivile und kriminelle Richtergewalt nur mittelbar von ihm ausgeübt wird und die Anliegen des Volkes durch irgendwelche repräsentative Körperschaften ihm kund werden können (cf. Oeuvres complètes I, 232, 329—30, 424, 444—48, 495). Wie das Königtum von Gottes Gnaden ist, so auch der natürliche Adel, der nur eine Verlängerung (prolongement) der Souveränität magnum Jovis incrementum ist und durch den Souverän nur seine Sanktion erhalten kann. Das Königtum kann übrigens seiner Gewalt nach beschränkt sein, wie z. B. in England, ohne daß die Souveränität eine beschränkte wäre. Das Königtum ist alsdann nicht die ganze Souveränität. Diese letztere ist ihrem Wesen nach unteilbar, unumschränkt innerhalb ihres zuständigen Bereiches und inappellabel oder unfehlbar, d. h. sie muß praktisch so angesehen werden, als ob sie in ihren Entscheidungen nicht irre, wenngleich sie materiell in denselben irre würde und Ungerechtigkeiten sich zu schulden kommen ließe. Es gibt für den Untertanen somit kein Recht des Widerstandes, ausgenommen den Fall, daß der Regent ein Verbrechen gebieten würde (ibid. II, 171, 181, 439).

Die geistliche Souveränität ist eine monarchische, repräsentiert im Papste. Sie ist wie alle und jede weltliche Souveränität unteilbar, unumschränkt und inappellabel oder infallibel, nur daß sie nicht wie die letztere einer Einschränkung fähig ist, indem es ein höheres, über ihr stehendes Tribunal auf Erden nicht mehr gibt und ihr im Unterschiede von derselben auch eine positiv-göttliche Verheißung zuteil geworden

ist. Im ersten Buche des Werkes Du Pape handelt de Maistre „Vom Papste in seinem Verhältnisse zur katholischen Kirche". Er tritt hier als Vorkämpfer des Papalsystems auf gegenüber dem Episkopalsystem und hat wie keiner vor ihm dazu beigetragen, den Einfluß der Schule Bossuets (s. Staatslex.) in Frankreich zu brechen. Sein Beweisgang ist aber nicht jener der Scholastik. Die Unfehlbarkeit ist eine Folge der kirchlichen Suprematie des Papstes, sie ist synonym mit dessen Souveränität, also ein Weltgesetz; das gilt hier als Grundbeweis derselben. Da die allgemeinen Konzilien sich nur periodisch und selten versammeln, kann ihnen die oberste Herrschaft in der Kirche nicht zukommen. Sie haben zwar das hohe Vorrecht der Unfehlbarkeit, aber nur durch den Papst, haben zu ihrer Voraussetzung somit die Unfehlbarkeit des letztern. Diese wurde auch zu allen Zeiten anerkannt. Zeugnis hierfür gibt die Tradition der morgenländischen und der abendländischen Kirche, insbesondere auch die alte Tradition der gallikanischen Kirche; Zeugnis hierfür geben selbst die Liturgien der russischen Kirche.

Im zweiten Buche handelt de Maistre „Vom Papste in seinem Verhältnisse zu den weltlichen Souveränitäten". Er will hier zeigen, daß das mittelalterliche Vorrecht der Päpste, in außerordentlichen Fällen die weltlichen Gewalthaber abzusetzen und deren Untertanen vom Eide der Treue zu entbinden, gegen den göttlichen Ursprung der weltlichen Souveränität nicht verstoße und eine Art Garantie für deren rechtmäßige Ausübung und ein Vorbeugungsmittel gegen Revolutionen von unten bildete, also nicht als vernunftwidrig erachtet werden könne. Die weltliche Souveränität ist in ihrem Bereiche zwar uneingeschränkt, konnte aber immerhin um des allgemeinen Besten willen eine Einschränkung erfahren durch die schiedsrichterliche Gewalt des kirchlichen Monarchen. Gleich Leibniz will es aber de Maistre dahingestellt sein lassen, ob dem Papste eine solche Gewalt kraft göttlichen Rechts zukomme oder kraft menschlichen vermittelst einer allgemeinen Übereinkunft. Er will auch die Gebräuche und das

Staatsrecht des 12. Jahrhunderts nicht ohne weiteres wieder aufgenommen wissen und sich in dieser Beziehung wie überhaupt von Übertreibungen fernhalten. „Wie blind sind wir nicht!“ ruft er aus, „Der Papst entbindet nicht mehr vom Eide der Treue, aber die Völker entbinden sich selbst, sie empören sich, setzen die Fürsten ab, erdolchen sie, schleppen sie aufs Blutgerüst . . . mir ist der Papst lieber“ (ch. 3—5, 9—11, 16).

Das dritte Buch handelt „Vom Papste im Verhältnis zur Zivilisation und zum Glücke der Völker“. Hier werden dem Leser vorgeführt die Verdienste, welche sich das Papsttum erworben hat um die Bekehrung der Heiden, die Aufhebung der Sklaverei, die Heilighaltung der Ehe gegenüber den Fürsten, die Förderung und allgemeine Einführung des Zölibates der Geistlichen, ferner um die Heranbildung der europäischen Monarchie usw.

Im vierten Buche wird „Der Papst im Verhältnisse zu den sog. schismatischen Kirchen“ in Betracht gezogen. „Alle am Anfang des 12. Jahrhunderts vom Heiligen Stuhl getrennten Kirchen lassen sich vergleichen mit gefrornen Leichnamen, deren Formen die Kälte erhalten hat. Sie sind mehr oder minder alle protestantisch und voll innerer Auflösung“ (ch. 1—2).

In dem Werke „Der Papst im Verhältnis zur gallikanischen Kirche“ (1821) bekämpft de Maistre die Deklaration von 1682 und besonders Bossuet als deren intellektuellen Urheber, wiewohl er ihm auch eine teilweise Anerkennung angedeihen läßt, weil er es verstanden habe, den französischen Episkopat vor dem Absturze in ein Schisma zu bewahren, und bespricht alsdann die formelle Zurücknahme jener Deklaration durch ihre Urheber, das Versprechen Ludwigs XIV. bezüglich ihrer Nichtausführung, den Druck der Parlamente auf die theologische Fakultät usw.

De Maistres Korrespondenz gibt glänzendes Zeugnis für die aufopferungsvolle und unerschütterliche Treue, womit er seinem angestammten Lande und Herrscherhause ergeben war.

Am Herzen liegen ihm stets auch die Schicksale des päpstlichen Stuhles trotz der großen Mißstimmung, die er empfand und in Briefen an seinen Hof aussprach über die Krönung Napoleons durch Pius VII.

Gegen Österreich war er stets von Abneigung beseelt wegen der seinen Idealen widerstrebenden, von demselben gepflegten Aufklärung (s. Josephinismus, Staatslex.) und besonders wegen der in Italien von ihm geübten, die Selbständigkeit Sardiniens bedrohenden Aspirationen. Sardiniens Wunsch nach dem Besitz von Genua und der Lombardei, den de Maistre in Petersburg vertrat, wurde vom Wiener Kongreß 1815 nur teilweise befriedigt (da Österreich die Lombardei zurückerhielt). Cavour ließ vor Ausbruch des im Bunde mit Napoleon III. gegen Österreich geführten Krieges die im Staatsarchive liegende diplomatische Korrespondenz de Maistres an den Turiner Gelehrten Albert Blanc aushändigen, um durch deren im Jahre 1858 bewerkstelligte und mit Kommentaren versehene Veröffentlichung de Maistre als Bundesgenossen seiner gegen Österreich und den päpstlichen Stuhl gerichteten Politik erscheinen zu lassen. In Wahrheit lag aber eine auf das geeinigte Italien hinzielende, die hergebrachten Rechte der Kirche und des päpstlichen Stuhles schädigende Politik dem Sinne de Maistres ganz fern. Ebensowenig wie gegen Österreich zeigt er sich von günstiger Stimmung beseelt gegen Preußen als Hort des Protestantismus und einer durch Friedrich II. begünstigten Aufklärung.

Trotz seiner Liebe zum angestammten Lande und Herrscherhause und trotz des Unheils, das durch die französische Republik und durch Kaiser Napoleon ihnen widerfahren war, widmete er dagegen seine Sympathien stets Frankreich, trauerte über dessen Unglück, wenn es ihm auch als ein selbstverschuldetes galt und als Strafe eigener Verblendung, immer hoffend auf dessen Glück. Napoleon galt ihm zwar als ein Erretter aus den Schrecken der Revolution, aber zugleich als deren Kind, welches durch sie selber wieder verschlungen werden solle. Er hoffte auf einen Sturz des-

selben von innen heraus durch Revolution, nicht von außen her durch Koalition, war auch gegen eine Zerstückelung Frankreichs links des Rheinufers durch die Koalition. Ging diese Ansicht auch nicht in Erfüllung, so doch die von ihm stets ersehnte und prophezeite Wiederherstellung des bourbonischen Königtums und die Befreiung und Rückkehr Pius VII. nach Rom.

Diejenigen Mächte, auf welche er vor Bildung der Koalition am meisten seine Erwartungen gesetzt hatte zur Niederwerfung des gewaltigen Korsen und zur Wiederherstellung der legitimen Ordnung Europas, waren England und auch Rußland, solang es mit Napoleon nicht im Bunde stand wie vom Frieden zu Tilsit an bis zum Wiederausbruche des Krieges 1812. Auch den innern Verhältnissen des letzteren Landes wendete er seine aus lebendiger Anschauung geschöpften Betrachtungen zu und fand sogar Gelegenheit, in besondern Denkschriften auf eine Regeneration derselben hinzuwirken. Von Interesse sind namentlich fünf Briefe, die er an den Kultusminister Rasumowskij einreichte behufs der Umgestaltung des russischen Unterrichtswesens und einer den Jesuitenanstalten im Verhältnis zu den Staatsuniversitäten einzuräumenden Unabhängigkeit, sowie die für Kaiser Alexander bestimmten „Vier Kapitel über Rußland", welche sich über die nur allmählich ins Werk zu setzende Befreiung der Leibeigenen, über Wissenschaft, Religion und Illuminismus verbreiteten.

Die Rechts- und Staatslehre de Maistres hat gar manche hoch anzuschlagende Vorzüge. Sie hat das Band, welches durch die mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Schulen zwischen der Religion, der Sittlichkeit und dem Rechte geknüpft und durch die Naturrechtslehrer des 17. und 18. Jahrhunderts zerrissen worden war, wieder angeknüpft und gefestigt. Sie hat ferner der über alles Hergebrachte sich hinwegsetzenden, alles a priori konstruierenden Theorie vom Gesellschaftsvertrage den Krieg erklärt und den aus den geschichtlichen Verhältnissen herausgewachsenen Institutionen

ihr Recht angedeihen lassen und insofern den Anschauungen der modernen historischen Rechtsschule mit Bahn brechen helfen. Doch ist sie gleich letzterer in diesem Bestreben teilweise über das berechtigte Ziel hinausgegangen. Wie die Bildung der Sprache, so betrachtet sie auch die Bildung der Staaten und Staatsverfassungen und Gesetzgebungen vorherrschend, ja nahezu nur als Gottes Werk. Der menschliche Freiheitsfaktor, welcher in den mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Schulen oft zu sehr in den Vordergrund gestellt wurde, erscheint hier umgekehrt zu sehr in den Hintergrund gedrängt.

Der Staat und die Staatsgewalt im allgemeinen ist allerdings göttlichen Ursprungs; deren Ausgestaltungen im einzelnen können aber vor sich gehen entweder nur kraft göttlicher Zulassung oder kraft göttlicher Fügung, und in letzterer Beziehung wieder entweder kraft einer göttlichen Fügung von direkter Art oder von indirekter Art unter Voraussetzung des Bösen, um es zu überwinden durch die Übermacht des Guten oder als Strafgericht hierüber sich zu manifestieren. Die Entstehung der einzelnen Staaten, Staatsverfassungen und Gesetzgebungen kann also in sehr verschiedener Weise der die Geschicke der Völker lenkenden Gottesmacht unterstehen und die menschliche Freiheit desgleichen auf sehr verschiedene Weise mit in Wirksamkeit treten. Diese Unterschiede sind hier nicht hinreichend betont.

Die geschichtlich entstandenen Monarchien der heidnischen und christlichen Welt sind ferner keine auf übernatürlich göttlicher Institiution beruhenden theokratischen, wie die alttestamentliche; beide sind genauer auseinanderzuhalten. Wenn weiterhin de Maistre in den „Abendstunden von St. Petersburg" das Werk des Scharfrichters als ein Gotteswerk preist, sofern er ein Organ der göttlichen Strafgerechtigkeit sei für die Schuldigen, und den Krieg als ein Gotteswerk feiert, weil Vernichtung und Tod ein durch alle Reiche hindurchgehendes Weltgesetz sei, so hat beides doch nur in sehr ungleichem Sinne Geltung. Der Krieg ist zwar ein Übel und ein

Mittel in Gottes Hand zum Zwecke des Guten, jedoch nicht notwendig und in jeglichem Falle ein strafrichterliches.

Im Bereiche der geistlichen Souveränität des kirchlichen Oberhauptes hat de Maistre dessen Inappellabilität und Infallibilität nicht sorgfältig genug auseinandergehalten. Mit der ersten hält er auch die zweite als gegeben und erwiesen durch die Vernunft, selbst abgesehen von der dem Petrus zuteil gewordenen übernatürlich-göttlichen Verheißung. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen einer höchsten Instanz, von welcher man nicht mehr an eine höhere den „Rekurs" ergreifen kann, und zwischen einer höchsten, welche materiell unverirrlich ist in ihren Urteilen. Aus der Vorrede de Maistres zu der 1820 erfolgten zweiten Ausgabe seines Werkes „Über den Papst" erhellt, daß man damals schon die Behauptung beanstandete, die Unfehlbarkeit des Papstes sei ein philosophisch erweisbares Weltgesetz, wiewohl zu einem göttlich-positiven Gesetze erhoben. Zu bewundern ist aber immerhin der Fernblick de Maistres auch in kirchlichen Dingen. Wie er in politischer Hinsicht mit stets unentwegter Festigkeit den Sturz der Napoleonischen Weltherrschaft und den Sieg der Restauration des französischen Königtums prophezeit hatte, so in kirchlicher Hinsicht mit derselben Zuversicht den allmähligen Niedergang des Gallikanismus in Frankreich und dessen schließliche und allgemeine Überwindung. Er ist insofern mit seinem vorschauenden Auge der kommenden Geschichte um ein halbes Jahrhundert vorausgeeilt.

XI. Das Kausalitätsproblem. 1896.

Von Prof. Dr. A. v. Schmid in München.

I.

Unter den mannigfachen, die philosophische Gegenwart beschäftigenden Problemen nimmt das Kausalitätsproblem eine sehr bevorzugte Stelle ein. Dieses zeigte sich namentlich auch in den Verhandlungen der bisher abgehaltenen internationalen

Kongresse der katholischen Gelehrten. Einen Zankapfel bildete ganz besonders das Problem über den Ursprung und die Natur der wirkenden Ursache. Auf dem zu Paris 1888 abgehaltenen ersten Kongresse derselben hielt Direktor J. J. O'Mahony aus Dublin einen Vortrag, worin er ausführte, daß alle Urteile analytische a priori seien, wenn im Subjektsbegriffe der Prädikatsbegriff als wesentliches Grundmerkmal oder Folgemerkmal enthalten sei, daß alle Axiome oder Grundprinzipien solcherlei Urteile seien, besonders das Kausalitätsprinzip, weil im Begriff der Wirkung der Begriff der Ursache eingeschlossen sei, ja daß selbst alle Erfahrungsurteile beziehungsweise analytische a priori seien, weil sie beziehungsweise zwar synthetische a posteriori seien, aber doch den Tatbestand, sowie er vorliegt, als das aussprechen müssen, was er ist, ohne ihn als dessen Gegenteil aussprechen zu können.[1])

Nun liegt allerdings im Begriff einer Wirkung enthalten, Wirkung einer Ursache zu sein; liegt aber auch im Begriffe eines Phänomens, welches zu existieren beginnt, enthalten, Wirkung einer Ursache zu sein? Diese Zentralfrage war hier unberührt geblieben. Ihr wendete A. de Margerie, Dekan der philosophischen Fakultät zu Lille, sein Augenmerk zu in einem weitern Vortrage, worin er folgende Gedanken zur Aussprache brachte. Das Kausalitätsprinzip ist allerdings ein auf das bloße Identitäts- oder Widerspruchsprinzip sich gründendes, analytisches Prinzip a priori, wenn es ausgedrückt wird in der Formel: jede Wirkung setzt eine Ursache voraus, denn der Begriff der Wirkung schließt den Begriff der Ursache ein. Wenn aber jenes Prinzip, wie es die Natur der Sache fordert, ausgedrückt wird in der Formel: Alles, was anfängt zu existieren, muß Wirkung einer Ursache sein, dann ist es nicht ein analytisches, sondern synthetisches Prinzip a priori. Die äußern Sinne nehmen die

---

[1]) Congrès scientifique des Catholiques tenu a Paris 1888. I, 265—76.

Phänomene wahr, welche zu existieren anfangen, nehmen sie jedoch nicht stets als Wirkungen wahr. Nur der innere Sinn nimmt gewisse Phänomene als Wirkungen einer Ursache wahr, die wir selber sind, die äußern Sinne aber oftmals nur als Phänomene, nicht als Wirkungen einer Ursache. Der Intellekt allein nimmt die Phänomene, welche zu existieren anfangen, durchgängig, ganz allgemein als Wirkungen wahr. Er ist nicht bloß eine abstrahierende Kraft, sondern mehr als dieses. Die aristotelisch-scholastische Lehre bedarf insofern einer Vervollständigung. Der intellectus agens ist gemäß derselben nur eine abstrahierende, die individuellen Merkmale der Phänomene ausscheidende Kraft (vertu éliminative) und der intellectus possibilis nur eine die allgemeinen Erfahrungsbegriffe derselben bildende Kraft; der Intellekt muß aber eine über die Phänomene des werdenden Seins und deren Begriff hinausgehende Kraft sein, muß dieselben als Wirkungen wahrnehmbar machen und wahrnehmen, und kann nur dadurch, daß er sich auf solche Weise als eine ergänzende Kraft (vertu additative) erweist, ein auf alle möglichen Fälle gehendes, streng allgemeines Kausalitätsprinzip gewinnen, welches von synthetischer Natur ist, aber trotzdem a priori wahr auf Grund der unserm Intellekte einleuchtenden Natur der Dinge, also von objektiver Geltung, nicht bloß von subjektiver im Sinne Kants.[1]) In den Verhandlungen des Kongresses hierüber erklärte De Margerie, daß er insofern bezüglich der alten Scholastiker nichts habe sagen wollen; nur die zeitgenössischen Scholastiker Kleutgen, Sanseverino, Liberatore, Zigliara habe er in diesem Betreffe studiert und der Kritik unterzogen. Gegen seine Auffassung wurde von seiten eines Ermoni, Vacant, Quilhot, Gardair, Farges, Castelein, De Broglie, Auriault aus verschiedenen Gründen Widerspruch erhoben, blieb aber nicht unerwidert durch De Margerie, besonders auch nicht gegenüber dem Einwurfe, als ob er das Kausali-

---

[1]) Ibid. I, 276—86.

tätsprinzip auf ein Schauen des Unendlichen gründen wolle im Sinne des Ontologismus.[1])

Über „die Grundlagen des Begriffs der Kausalität“ hielt auf dem Kongresse von 1888 auch einen Vortrag der Graf Domet de Vorges und führte die Grundgedanken desselben in der Schrift: »Cause efficiente et finale« Paris 1889 weiter aus. Es gibt nach ihm für die Vernunft keine Ideen a priori und ebensowenig Urteile a priori, weil wir diese nicht auf einen blinden und angebornen Instinkt hin bilden, sondern stets auf die objektive Erkenntnis der sinnlichen Dinge gründen. Alle Urteile bezüglich kontingenter Dinge sind synthetisch a posteriori. Alle notwendigen Urteile sind analytische a posteriori, aber in verschiedener Weise; die einen sind es kraft des Prinzipes des Widerspruchs, sofern ein Begriff in einem andern eingeschlossen ist, die andern, wie z. B. das Urteil, daß jedes neue Phänomen eine Ursache haben müsse, sind es in dem Sinne, daß die beiden Begriffe in wesentlicher Beziehung zueinander stehen. Aus der Idee der Veränderung, der Aufeinanderfolge, läßt sich die Idee des Gewirktwerdens durch eine Ursache nicht ableiten, bietet nur Gelegenheit für deren Anwendung. Das Wesen der Ursächlichkeit ist Tätigkeit und Kraft, die Ursache deren Grund. Woher entstehen nun diese Ideen? Sie stammen nicht aus der Wahrnehmung äußerer Vorgänge, sie stammen auch nicht bloß aus der Wahrnehmung unserer Willenshandlungen, sondern vielmehr aus der Wahrnehmung aller unserer innern Manifestationen, welche irgend etwas hervorbringen, wie Denken, Wollen, Fühlen.[2]) Domet de Vorges betrachtet im Gegensatze zu De Margerie das Kausalitätsprinzip somit nicht als ein synthetisches, sondern als ein analytisches; er betrachtet es als solches jedoch auf Grund der wesentlichen Beziehung oder Synthese (relation, connexion) der Phänomene des Werdens und ihres Gewirktwerdens, ohne daß der erstere

---

[1]) Ibid. I, 425—32.

[2]) Ibid. I, 287—301, 431.

Begriff den zweiten einschließen würde, unterscheidet sich insofern also nur formell von De Margerie. In sachlichem Gegensatze steht er zu ihm nur insofern, als er das Kausalitätsprinzip lediglich a posteriori aus der Wahrnehmung der innern Tätigkeiten ableiten, trotzdem aber ihm eine schlechthin notwendige Gültigkeit vindizieren will.

Auf dem 1894 zu Brüssel abgehaltenen dritten internationalen Kongresse katholischer Gelehrten hielt J. Fuzier, Professor am Seminar St. Pierre auf Martinique einen Vortrag über den „analytischen Charakter des Prinzips der Kausalität".[1]) Er wendet sich hier gegen De Margerie, indem er seinerseits sich folgendermaßen ausspricht. Die Sinne nehmen nicht das bloße Nacheinander der Erscheinungen wahr, sondern auch die Tätigkeiten und Ursachen, wodurch sie entstehen, und zwar der innere Sinn die Tätigkeiten und die Ursache, wodurch sie als Modifikationen des Ich entstehen, und die äußern Sinne die Tätigkeiten und Ursachen, wodurch sie in uns entstehen, wenngleich nicht die Tätigkeiten der äußern Dinge in ihnen selber. Reine Phänomene nehmen die Sinne nur nach deren Hervorbringung wahr. Die Tätigkeiten und Ursachen ihrer Hervorbringung nehmen sie aber nur als kontingente wahr; als allgemeinnotwendige sowohl in concreto wie in abstracto erfaßt sie erst der Intellekt. Diese Sinnentheorie soll indessen nur als Hypothese gelten, ohne für den Beweis des analytischen Charakters des Kausalitätsprinzipes als Stütze zu dienen. Dieses Prinzip kann allerdings nicht durch das Prinzip der Identität bewiesen werden, als ob z. B. Kontingentes das Notwendige, Endliches das Unendliche formell in sich begriffe, wohl aber kann es analytisch bewiesen werden aus der zwischen Subjekt und Prädikat stattfindenden Beziehung oder Abhängigkeit. Das Kausalitätsprinzip ist so auszudrücken: jedes beginnende Phänomen oder jede Veränderung fordert mit sachlicher Not-

---

[1]) Compte rendu du troisième Congrès Scientifique. Bruxelles 1895. III, 5—32.

wendigkeit eine von ihr verschiedene Ursache. Ihr Begriff schließt deshalb nicht den Begriff der Ursache in sich, ja selbst nicht einmal den Begriff der Beziehung zu einer solchen. Das erstere nicht, weil die Veränderung nicht selber Ursache ist. Das zweite nicht, weil die sinnliche und geistige Auffassung bloße Veränderungen sich gegenständlich machen kann, abgesehen von deren Beziehung auf eine Ursache. Wenn die Vernunft spontan wirkt, kann sie sich zwar immer nur beide zusammen vergegenwärtigen; gewaltsamerweise kann sie jedoch auf zeitliche Veränderungen ihre Aufmerksamkeit richten, abgesehen von deren Beziehung zu einer Ursache, kann also Begriffe von reinen Phänomenen zeitlicher Veränderungen abstraktionsweise zur Ausgestaltung bringen, abgesehen von deren ursächlicher Abhängigkeit.[1])

Gegenüber De Margerie werden dieser Auffassung folgende Beweise zur Stütze gegeben. Erster Beweis: Der Sinn entdeckt das Kausalitätsprinzip nicht, wohl aber entdeckt es die Vernunft durch Analyse in den sinnlichen Tatsachen, während nach De Margerie letztere nur Bedingungen, nicht Materie hierfür seien. Woher soll die Vernunft jenes Prinzip gewinnen? Aus sich selber? Dann wäre es nicht objektiv. Die Gesetze der Identität und Kausalität, wie die Naturgesetze der Schwere, des Lichtes, der Elektrizität, der chemischen Verwandtschaft beobachten wir nicht bloß gelegentlich der Tatsachen, sondern in ihnen, gewinnen sie also beiderseits durch Analyse. — Zweiter Beweis: Die Natur des Urteils beweist den analytischen Charakter des Kausalitätsprinzipes, denn es setzt die Kontingenz oder die Notwendigkeit des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat voraus, ist somit immer analytisch. Wenn empirische Urteile eine Erfahrungssynthese von Subjekt und Prädikat voraussetzen, so sind sie trotzdem analytisch, und die notwendigen Urteile um so mehr. — Dritter Beweis: Synthetische Urteile a priori widersprechen der Natur der menschlichen Vernunft

[1]) Ibid. p. 22—24.

und führen die menschliche Erkenntnis auf blinden Instinkt zurück, weil die Vernunft das kausale Band nicht in den Tatsachen selber wahrnehmen, also nicht analytisch ableiten, sondern nur auf grundlose Weise rein akzidentell hinzufügen würde. Die vis abstractiva des intellectus agens ist in gewissem Sinne allerdings eine vis additativa, wie sie De Margerie nennt, weil sie über die sinnliche Erkenntnis hinausgreift und das Intelligible für den intellectus possibilis erkennbar macht, doch ist dessen Ausdrucksweise nicht zu billigen, weil sie der Vermutung Raum gibt, als ob die abstrahierten Wahrheiten nicht in den Dingen selber liegen. Die Kraft des intellectus agens ist im Sinne der Schule nicht bloß eliminativ, sondern auch erkennbar machend, ostensiv, beides zugleich in einer und derselben Funktion, nicht in zwei verschiedenen, wenngleich zeitlich verbundenen Funktionen.

De Margerie schrieb an Fuzier, welcher ihm seine Abhandlung vorgelegt hatte: er sehe nicht klar ein, worin sich dessen Lehre von der seinigen unterscheiden soll.[1]) Der Hauptsache nach stimmt wirklich auch die Lehre beider überein. Die Sinne sind im Grunde für beide keine bloßen Bedingungen der intellektuellen Erkenntnis, sondern mehr als dieses. Das Kausalitätsprinzip gilt beiden nicht bloß als ein subjektiv-notwendiges im Kinne Kants, sondern als ein in der Natur der Dinge liegendes, objektiv-notwendiges Prinzip; es findet nur der Unterschied statt, daß De Margerie dem intellectus agens zwei Funktionen beilegt, welche Fuzier nur als zwei Seiten derselben Funktion betrachtet. Das zeitliche Werden und das Gewirktwerden durch eine Ursache sind sachlich untrennbar, aber dem Begriffe nach verschieden; auch hierin stimmen beide zusammen. Es muß zum Inhalt des ersten Begriffs der Inhalt des zweiten synthetisch hinzugenommen werden, damit aus deren Beziehung das Kausalitätsprinzip analytisch gewonnen werden könne: das muß auch Fuzier anerkennen. Er unterscheidet sich von De

---

[1]) Ibid. III, 27.

Margerie also nur dadurch, daß er lediglich die analytische Seite des Kausalitätsprinzipes hervorhebt unter Voraussetzung der synthetischen, während De Margerie auch diese letztere ins helle Licht herausstellt.

Diesen Sachverhalt hat auch Professor J. B. Vinati zu Piazenza in der Abhandlung: »De natura principii causalitatis iuxta DD. De Margerie et Fuzier«[1]) zum Ausdrucke gebracht und mit Recht betont, daß Fuzier nur in der begrifflichen und sprachlichen Fassung, nicht der Substanz nach von De Margerie abweiche. Weiterhin gibt er aber der Meinung Ausdruck, Fuzier vertrete gleich De Margerie nicht diejenige Lehre, welche mit Ausnahme der Kantianer und Skeptiker die neuern Philosophen, besonders die scholastischen, allgemein vertreten, das Kausalitätsprinzip sei ein analytisches Urteil, weil aus dem Begriff des Seienden, welches zu existieren beginnt, rein als solches genommen, auf evidente Weise die Abhängigkeit von einem andern erkannt werde (principium causalitatis esse iudicium analyticum quia ex conceptu entis, quod incipit, praecise sumpti, evidenter infertur tale ens esse ab alio). Schließlich spricht er den dringenden Wunsch aus, Fuzier möchte seine Lehre im Sinne der allgemeinen Lehre der Scholastiker umbilden, um das Ziel, das er sich De Margerie gegenüber vorgesetzt hatte, vollends zu erreichen. Wird dieser Wunsch aber eine sachgerechte Erfüllung finden können? Das möge nun untersucht werden.

II.

Wenden wir uns zu diesem Behufe den hauptsächlichsten Fragen zu, die betreffs des Ursprungs und der Natur des Kausalitätsprinzipes auf den internationalen Gelehrtenkongressen 1888 und 1894 aufgeworfen und auf gegensätzliche Weise beantwortet worden sind.

1. Ist dasselbe a priori oder a posteriori? Das ist

---

[1]) Divus Thomas V, 541—44.

insofern die nächste Frage. Mögen vorerst einige Erinnerungen über den Gebrauch dieser Worte Platz haben!

Aristoteles unterschied das φύσει πρότερον und das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das der Sache nach Frühere, nämlich die objektiven Seinsgründe (ἀρχαί) und Ursachen (αἰτίαι) und das für uns Frühere, das objektiv Begründete und die Wirkungen. Die Scholastik unterschied dann eine von objektiven Seinsgründen und Ursachen ausgehende demonstratio a priori (ab eo, quod est natura prius) und eine vom objektiv Begründeten und den Wirkungen ausgehende demonstratio a posteriori (ab eo, quod est posterius) und übertrug diesen Unterschied der syllogistischen Beweisführung dann auch auf die bloßen Urteilsfolgerungen. Die syllogistische Beweisführung oder Folgerung a priori galt als eine solche, mochten deren Prämissen — erkenntnistheoretisch betrachtet — von schlechthin notwendiger Art sein wie z. B. das Kausalitätsgesetz, oder von bloß tatsächlicher Art wie z. B. die auf Erfahrung beruhenden Naturgesetze. Metonymisch wurde und wird auch das, was vermittelst einer solchen Beweisführung oder Folgerung abgeleitet wird, als ein a priori bezeichnet, z. B. das aus dem Widerspruchsprinzip abgeleitete Kausalitätsprinzip. Oder es werden umgekehrt die objektiven Seinsgründe und Ursachen als ein a priori bezeichnet, wie z. B. das Ich mit seinen sinnlichen und geistigen Vermögen, Funktionsanlagen, Funktionsgesetzen als Voraussetzungen aktueller Sinnes- und Geisteserkenntnis usw.

Einen andern Sprachgebrauch machte Kant geltend. Er gab den Worten a priori und a posteriori eine erkenntnistheoretische Bedeutung, weil es sich ihm um Beantwortung der Frage handelte: was kommt in unserer Erkenntnis von uns selber und was aus sinnlicher Erfahrung? All dasjenige, was subjektiverseits von allgemeinnotwendiger Art ist und die Erfahrung erst möglich macht, ohne aus ihr zu stammen, nannte er apriorisch. Dieser Sprachgebrauch hat sich bei J. G. Fichte, Schopenhauer und den Neukantianern erhalten.

Schelling und Hegel gaben den apriorischen Formen Kants eine Wendung ins Objektive, Ontologische, indem sie als apriorisch nicht bloß auffaßten und bezeichneten, was ihnen als streng notwendig galt im Bereiche des subjektiven Erkennens, sondern auch, was ihnen als streng notwendig galt im Bereiche des letztern zugrunde liegenden Seienden gegenüber dem, was von blos erfahrungsmäßiger, tatsächlicher Art ist. Dieser Sprachgebrauch wurde nachgerade der herrschende, nicht bloß in Deutschland, sondern auch darüber hinaus. Selbst verschiedene Vertreter der peripatetisch-scholastischen Richtung adoptierten denselben. So sagt z. B. Tongiorgi: »Iudicia a priori vocantur quoque necessaria et de materia necessaria, quia res non potest aliter se habere.«[1]) Ähnlich M. Liberatore[2]) und D. Palmieri, welcher sagt: «Iudicium a priori dicitur, quod non experientia docente sive externa sive interna ponitur sed independenter ab ea.«[3]) Als Urteile a priori gelten ihnen alle diejenigen, welche ihrem Inhalte nach von streng notwendiger Art sind, ohne auf äußerer oder innerer Erfahrung zu beruhen. Diesem Sprachgebrauche habe ich auch meinerseits mich angeschlossen. A priori im Sinne dieser Sprachesweise ist all das, was der Natur der Sache nach so geartet ist, daß dessen Gegenteil objektiv nicht existieren und subjektiv nicht wahrgenommen, nicht vorgestellt und gedacht werden kann, möge es dem Sinnes- oder Vernunftbereiche zugehören, möge es durch Sinne und Vernunft in concreto oder durch Vernunft in abtracto erfaßt werden. A posteriori im Sinne dieser Sprachesweise ist all das, was von bloß tatsächlicher Natur ist. Beides schließt einander nicht aus, fordert vielmehr einander. Was a priori ist, kann nur in dem, was a posteriori ist, das Notwendige nur

---

[1]) Inst. phil. I. n. 146.

[2]) Inst. ph. ed. 10. 1857. I, 200 sq., editio Prati 1883. I, 193.

[3]) Inst. ph. 1874. I, 186.

im Tatsächlichen zu objektiver Existenz kommen und ins subjektive Sinnes- und Vernunftbewußtsein erhoben werden.

Die Worte a priori und a posteriori können übrigens ihrer Vieldeutigkeit halber ganz beiseite gelassen werden. Die uns beschäftigende Frage kann alsdann dahin formuliert werden: kommt dem Kausalitätsprinzipe eine schlechthinige, völlig allgemeine, die Möglichkeit des Gegenteils gänzlich ausschließende Seins- und Denknotwendigkeit zu, oder kommt ihm eine solche nicht zu? Kommt ihm eine solche nicht zu im Sinne all der Richtungen, welche die gestellte Frage verneinen, dann hat jenes Prinzip nur eine Seinsgültigkeit, soweit die Erfahrung ihm eine solche garantiert, aber nicht darüber hinaus. Eine Welt des Übersinnlichen oder gar des Übernatürlichen ist im besten Falle dann bloße Hypothese; die Metaphysik kann alsdann keine eigentliche Wissenschaft sein, und eine über ihr sich aufbauende Theologie umsoweniger. In solchem Falle bliebe aber die Aufgabe bestehen, das tatsächlich sich vorfindende Kausalitätsbewußtsein seiner Entstehungsweise nach zu erklären. Dieses bleibt aber von seiten jener Richtungen unerklärt und unerklärbar. Es kann weder erklärt werden aus äußerer oder innerer Sinneswahrnehmung, noch aus der Einbildungskraft, noch aus begrifflicher Bearbeitung der Sinneserfahrung, noch aus einem bloß subjektiven Geistesbedürfnisse oder Vernunfttriebe; denn von ihnen aus kann nur erklärt werden das Bewußtsein einer zeitlich geordneten Aufeinanderfolge äußerer und innerer Sinnestatsachen, keineswegs jedoch das Bewußtsein, daß letztere nicht von sich selber entstehen, daß es ein ursachloses Geschehen oder Sichereignen nicht geben könne. Dieses Bewußtsein gilt jenen Richtungen nur als — Mythus; woher aber dieser Mythus? Fordert nicht jeder Mythus eine Erklärung der Möglichkeit seiner Entstehung? Das Kausalitätsbewußtsein kann auch nicht als eine unerklärbare subjektive Denknotwendigkeit hingestellt werden in der Weise Kants. Denn diese fordert nur eine gesetzlich geordnete Aufeinanderfolge der Sinneserscheinungen, nicht aber

ein Hervorgebrachtwerden derselben durch übersinnliche, hinter ihnen liegende Wirkensgründe; denn diese wurden nur post festum ihnen von Kant hypostasiert. Konsequenterweise hätte die kausale Denknotwendigkeit von vornherein schon als eine Forderung solch übersinnlicher Wirkensgründe oder Noumena aufgefaßt werden müssen und um Anwendung auf die Sinneserscheinungen finden zu können, überdies als eine auf Seinsnotwendigkeit sich gründende Denknotwendigkeit; denn wie könnte sie für das gegebene Mannigfaltige der Sinneserscheinungen Gültigkeit haben, wenn sie nicht schon vor deren Anwendung auf diese eine Seinsgültigkeit besäße und sie erst durch sie gewinnen müßte? Sind ferner die verschiedenen Formen der subjektiven Denknotwendigkeit, die kausale insbesondere, nicht ein so oder anders bestimmtes, dem Bewußtsein g e g e n s t ä n d l i c h e s S e i e n d e, also verschiedene Formen einer uns einleuchtenden Seinsnotwendigkeit? So werden wir auf i n d i r e k t e m Wege durch die Konsequenzen, auf welche diese modernen Richtungen hinausdrängen, auf die Auffassung der ältern Philosophie hinausgeführt und zurückgeführt, welche das Kausalitätsprinzip auf gleiche Weise wie das Identitäts- oder Widerspruchsprinzip auf die Evidenz einer im subjektiven Denken sich abspiegelnden Seinsnotwendigkeit gründet. Die weitere Frage wird nun diese sein: wie sich diese beiden Prinzipien zueinander verhalten? Wie ihre beiderseits nicht bloß tatsächliche, bloß erfahrungsmäßige, sondern schlechthin gültige Notwendigkeit sich zueinander verhalte? Ob die Denk- und Seinsnotwendigkeit des Kausalitätsprinzipes eingeschlossen liege in jener des Identitäts- oder Widerspruchsprinzipes oder ob nicht?

2. Ist das Kausalitätsprinzip seiner Natur nach ein a n a l y t i s c h e s oder s y n t h e t i s c h e s? Das ist die weitere Frage.

Daß es ein analytisches ist, ja sogar ein tautologisches, wenn es so formuliert wird: „Jede Wirkung muß eine Ursache haben“, steht außer Frage; denn jede Wirkung schließt

die Beziehung auf eine wirkende Ursache ein. Daß es, auf solche Weise formuliert, auch ein analytisches a priori ist, sofern es ein absolut notwendiges nicht bloß empirisches ist, steht ebenfalls außer Frage. — Daß es ein analitisches a priori auch ist, wenn im Subjektsbegriffe der Prädikatsbegriff eingeschlossen ist, wenn im Begriffe des zeitlichen Werdens z. B. einer neuentstehenden Bewegung, einer aufgehenden Blüte usw. bereits der Begriff des Gewirktwerdens, also die Beziehung auf einen von ihm verschiedenen Wirkensgrund eingeschlossen ist, steht desgleichen auch außer Frage. — Daß es ferner auch ein analytisches Prinzip a priori ist, wenn im Subjektsbegriffe der Prädikatsbegriff, im Begriffe des Werdens der Begriff des Gewirktwerdens oder der Beziehung auf einen Wirkensgrund zwar nicht eingeschlossen ist, wenn aber diese beiden Begriffe und die zwischen ihnen stattfindende Beziehung oder Synthese vorausgesetzt und der Analyse zugrunde gelegt werden, auch dieses steht außer aller Frage. — Daß der Begriff des Werdens seinem Inhalte nach auch untrennbar ist vom Begriffe des Gewirktwerdens, daß sie in einer sachlich ganz unlösbaren Beziehung oder Synthese stehen, nicht in einer bloß kontingenten, erfahrungsmäßigen, obwohl sie beiderseits nur a posteriori durch konkrete Tatsachen und Tatbestände der Erfahrungswelt ins Bewußtsein kommen, das steht nicht minder außer Frage.

Was in Frage steht, ist dieses: ob der Begriff eines Seienden, welches zeitlich entsteht, rein als solches genommen, seinem Inhalte nach identisch sei mit dem Begriffe des Gewirktwerdens, d. h. ihn als Teilbegriff einschließe, also die Beziehung zu einem Wirkenden enthalte oder ob nicht, so daß diese Beziehung erst anderweitig hinzukommen müsse? Im erstern Falle wäre das Kausalitätsprinzip nur ein besonderer Ausfluß des für uns sachlich evidenten Identitätsprinzipes, im zweiten Falle müßte es den dasselbe bezweifelnden und bekämpfenden Denkrichtungen gegenüber erkenntnis-theoretischerseits eine ander-

weitige, für uns sachlich evidente, aber nicht auf das bloße Identitätsprinzip sich stützende Begründung finden. Ein analytisches Urteil a priori wäre es beiderseits. Im erstern Falle wäre es ein solches auf Grund des Subjektsbegriffes und des inhaltlich von ihm eingeschlossenen Prädikatsbegriffes, im zweiten Falle dagegen auf Grund des Subjektsbegriffes und des inhaltlich von ihm ausgeschlossenen, aber in wesentlicher Beziehung oder Synthese mit ihm stehenden Prädikatsbegriffes. Im erstern Falle wäre es also ein rein analytisches, im zweiten Falle ein analytisches und synthetisches zugleich, beides beziehungsweise. Wie man übrigens die Ausdrücke a priori und a posteriori ihrer Vieldeutigkeit und Mißverständlichkeit wegen ganz vermeiden kann, so auch diese beiden Ausdrücke. Man kann die aufgeworfene Frage einfach auch so formulieren: Sind alle notwendigen Urteile so geartet, daß der Subjektsbegriff den Prädikatsbegriff inhaltlich einschließt, oder kann es auch notwendige Urteile geben, deren Subjektsbegriff mit dem Prädikatsbegriff nur in einer, auf der Natur der Dinge beruhenden, wesentlichen Verbindung steht?

Im Sinne der zweiten Alternative haben sich De Margerie und Fuzier entschieden; sie weichen nur formell voneinander ab. Vinati hat dagegen die Forderung gestellt, daß eine Lösung des Kausalitätsproblems im Sinne der ersten Alternative herbeigeführt werden solle. Wird sich diese Forderung erfüllen lassen? Das ist zu bezweifeln, ja zu verneinen aus folgenden Gründen. Die Sinne nehmen nur Erscheinungen wahr, nicht aber deren Ursachen, obgleich sie sachlich vorhanden sind und dieselben hervorbringen, sowie sie auch nur die Erscheinungen, Akzidentien oder Gestalten (species) der ihnen zugrunde liegenden Substanzen wahrnehmen, nicht aber diese selber, obgleich sie sachlich (implicite) vorhanden sind und deren wirksame Träger bilden. Infolgedessen bleiben den Sinnen auch die Beziehungen der ihnen vorschwebenden Erscheinungen auf die Wirkensgründe und substantiellen Seinsgründe derselben verborgen. Die äußern

Sinne der Tiere, von den Infusorien angefangen bis hinauf zu den höchstorganisierten, und die äußern Sinne der Menschen nehmen wohl eine zeitliche Aufeinanderfolge der erscheinenden Dinge wahr, keineswegs indessen, daß sie über sich hinausgreifen und einander bewirken oder voneinander bewirkt werden. Der innere Sinn nimmt wohl die zeitliche Aufeinanderfolge der seelischen Vorgänge wahr und in der Selbstempfindung auch deren Einheit, aber nur eine Einheit als Kontinuität derselben, nicht eine Einheit als ursächlicher Quellpunkt derselben. Die seelischen Vorgänge als Gegenstände des innern Sinnes können wohl als Tätigkeiten des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, Fühlens, Begehrens bezeichnet werden, welche äußere Bewegungen zur Folge haben oder als passive Erregungen, welche Folgen äußerer Einwirkungen und Tätigkeiten sind, doch all diese Tätigkeiten und all diese passiven Erregungen sind nur solche im phänomenalen, nicht im metaphysischen Sinne des Wortes, in dem sie nicht als über sich hinausgreifende, anderes bewirkende und von anderwärts her bewirkte aufgefaßt werden. Allüberall da, wo das Sinnenleben eine höhere Entwicklung gewinnt, wo es in erhöhtem Maße eine solche gewinnt durch das die Sinneserfahrungen vergleichende Denken des Menschen, dort kann nicht bloß die zeitliche Aufeinanderfolge von Erscheinungen, sondern auch eine gleichförmige Aufeinanderfolge derselben beobachtet werden, die vorausgehenden können als Ursachen der nachfolgenden bezeichnet werden und werden in den Erfahrungswissenschaften gemeinhin auch als solche bezeichnet, können jedoch ebenfalls nur im phänomenalen Sinne als solche gelten, nicht im metaphysischen. Das zeitliche Werden als Gegenstand der äußern und innern Sinneswahrnehmungen ist also nicht ein und dasselbe mit Gewirktwerden und schließt letzteres auch nicht als Teilphänomen in sich. Somit kann auch der durch die Vernunft von den Sinnestatsachen abstrahierte Begriff des zeitlichen Werdens nicht ein und dasselbe sein mit dem Begriff des Gewirktwerdens und ihn auch nicht als Teil-

begriff in sich schließen, und es kann folglich aus der Seinsgültigkeit des erstern vermöge des bloßen Identitätsprinzipes auch nicht die Seinsgültigkeit des zweiten abgeleitet werden.

Wir können also nicht der von manchen Autoren, namentlich auch von De Margerie und Fuzier vertretenen Ansicht beipflichten, daß die Sinne zwar nicht alle zeitlich entstehenden Phänomene als Wirkungen von Ursachen (phénomènes-effets) auffassen, aber wenigstens doch einige derselben, insbesondere die innern, von uns selber ausgehenden. Würde dem aber auch so sein, würde dieser Ansicht auch Berechtigung zukommen, so könnte doch aus einer derartigen, bloß teilweisen Tatsächlichkeit ursächlichen Wirkens, wie von seiten solcher Autoren auch anerkannt wird, die allgemeine und unumschränkte Gültigkeit des Kausalitätsprinzipes keine Begründung finden. Wie kann sie aber eine solche finden? Einzig und allein nur dadurch, daß die Vernunft nicht bloß Erscheinungen wahrnimmt, sondern auch die sachlich (implicite) zwar vorhandenen, den Sinnen jedoch verhüllten Wirkens- und Wesensgründe derselben. Das Seiende, welches zu existieren beginnt, ist dem Sinnesauge zwar evident als ein werdendes, daß es aber ein werdendes nur sein könne durch die Wirksamkeit eines von ihm verschiedenen Seienden ist nur evident für das Geistesauge. Die Vernunft wirft ihr Licht nicht bloß auf jenes erstere, den Sinnen zugängliche Seiende, sondern auch auf dieses letztere, ihnen unzugängliche Seiende, erzeugt unter werkzeuglicher Hilfe der Sinnesbilder die allgemeinen Begriffe beider mit Abstraktion von deren verschiedenen, konkreten Ausgestaltungen und erkennt den untrennbaren Zusammenhang beider auf Grund einer ihr einleuchtenden Seinsnotwendigkeit, so daß zeitliches Werden und Gewirktwerden ihr nur als zweierlei Aspekte oder Gesichtspunkte einer und derselben Sache gelten. Das Kausalitätsprinzip geht also nicht auf im Identitäts- oder Widerspruchsprinzip, ist aber zugleich letzterm eine Denknotwendigkeit, sich gründend auf eine unbedingt und unumschränkt geltende Seinsnotwendigkeit. Wie ein Geschehen, das kein Ge-

schehen wäre, widersinnig ist, so auch ein ursachloses Geschehen. Das Kausalitätsprinzip ist somit dahin zu formulieren: Alles, was entsteht, muß eine Ursache haben, nicht dahin: Alles, was besteht, muß eine Ursache haben, weil man ohnedem in letzter Linie auf eine sich selber verursachende causa sui hinauskäme, was in unüberwindliche Schwierigkeiten hineinführen würde, die hier nicht näher entwickelt werden sollen.

In historischer Hinsicht sei folgendes bemerkt. Es kann nicht mit Grund gesagt werden, daß nach Aristoteles und den aristotelischen Scholastikern die Sinnesphänomene der zeitlichen Veränderung und der aus ihnen abstrahierte Begriff die Beziehung auf eine Ursache in sich schließe. Über den Zusammenhang beider wurde von ihnen allerdings noch keine nähere Untersuchung angestellt. Soviel dürfte jedoch, wie ich anderwärts[1] ausführte, außer Zweifel stehen, daß dieselben das Identitäts- oder Widerspruchsprinzip nur als negatives, nicht als positives Begründungsprinzip aller metaphysischen, logischen, arithmetischen, geometrischen, ethischen und ästhetischen Prinzipien angenommen haben, und daß auch verschiedene moderne Vertreter der peripatetisch-scholastischen Richtung manchem notwendigen Urteile a priori einen analytischen Charakter nur beigemessen haben auf Grund objektiver, in der Natur der Dinge liegender Zusammenhänge oder Synthesen. Die von Vinati gestellte Forderung ist also auch nach dieser historischen Seite hin unerfüllbar.

Hat aber die peripatetische Scholastik nicht einer Abstraktionslehre gehuldigt, welche prinzipiell nicht ausreichend ist zu einer befriedigenden Lösung des Kausalitätsproblems? Hat sie die Abstraktionskraft der Vernunft nicht als eine bloß eliminative gefaßt, die durch eine über sie hinausgehende, das Intelligible erkennbar machende und erkennende Kraft ergänzt werden muß, wie De Margerie dafürhält? Oder hat sie beide nur als zwei Seiten oder Beziehungsweisen der Vernunft aufgefaßt, wie Fuzier glaubt? Es

---

[1]) Erkenntnislehre I, 364—66, 424—26. II, 85. II, 126—29.

ist sicherlich dieser letztern Ansicht beizustimmen. Die Vernunft ist der peripatetischen Scholastik zufolge beleuchtend und abstrahierend, zumal auf ungetrennte Weise. Sie ist beides zumal sowohl als tätige, erkennbar machende Vernunft (intellectus agens), wie als aufnehmende, erkennende Vernunft (intellectus possibilis). Sie ist beides zumal als tätige Vernunft, sofern sie kraft ihres Lichtes mit werkzeuglicher Hilfe der Sinnenbilder die allgemeinen Wesenheiten der sinnlichen Phänomene und deren übersinnlicher Wirkens- und Seinsgründe und die Beziehungen dieser Wesenheiten aufeinander durch Erzeugung intelligibler Medien oder Formen mit Abstraktion von deren individuellen Bedingungen in das Sehfeld des Geistes rückt, erkennbar macht. Sie ist beides zumal auch als aufnehmende, erkennende Vernunft, sofern sie vermittelst dieser Formen die allgemeinen Wesenheiten und deren Beziehungen durch intellektuelle Wahrnehmung, Schauung (apprehensio, perceptio, visio intellectualis) mit Abstraktion von deren individuellen Bedingungen sich gegenständlich macht und irgendwie auch die verschiedenen Spezifizierungs- und Individualisierungsweisen derselben sich vergegenwärtigt. Wir finden hier die falschen Extreme intellektualistischer, in übermäßigen Realismus sich verlierender Erleuchtungstheorien einerseits und sensualistischer, in Nominalismus auslaufender Abstraktionstheorien anderseits vermieden, und die ihnen beiderseits innewohnenden Wahrheitselemente zu prinzipieller Anerkennung gebracht.

Erst durch Hume ist das Kausalproblem eine cause célèbre geworden. Kant gab ihm eine erweiterte Fassung, indem er die Frage aufwarf: gibt es Prädikatsbegriffe, welche mit dem Subjektsbegriffe verknüpft werden müssen, ohne in ihm enthalten zu sein? Gibt es synthetische Urteile a priori? Er antwortete hierauf zwar bejahend, faßte aber die Notwendigkeit lediglich als eine subjektive auf, ohne sie auf eine in der Natur der Dinge liegende Seinsnotwendigkeit zurückzuführen, ohne deren subjektiver Synthesis eine objektive als fundamentum in re unterzulegen. Dieses war ein ver-

hängnisvoller Irrtum. So blieb er schließlich gleich Hume in bloßem Phänomenalismus stecken, dessen folgerechtes Ende ein Skeptizismus gewesen wäre, der nicht bloß in Preisgebung einer metaphysischen, sondern auch einer auf objektive Geltung Anspruch machenden ethischen Weltanschauung hätte ausmünden müssen. Der Versumpfung eines solchen ist nur dadurch zu entkommen, daß die philosophische Bewegung wieder festen Boden gewinnt, daß sie den verlornen festen Boden der Philosophie der Vorzeit neu gewinnt und ihm eine den Forderungen der Neuzeit entsprechende, noch vertieftere Festigung gibt, um auf dessen Grunde dann weiter voranzuschreiten.

3. Wenn dem Vorausgehenden zufolge das Kausalitätsprinzip auf ontologischer Grundlage beruht, beruht es auf einer solchen nicht im ontologischen Sinne? Beruht es gleich allen übrigen notwendigen Prinzipien nicht auf einer wenngleich unvollkommenen Schauung Gottes aus dem Urquell aller notwendigen Wahrheiten? Darauf ist einfach mit Nein zu antworten. Wie alle Vernunfterkenntnis allgemeiner Wesenheiten und ihrer Beziehungen, kommt auch die Kausalitätserkenntnis zwar zustande durch geistige Erfassung, Wahrnehmung, Schauung derselben mit Abstraktion vom Sinnlichen, Individuellen, nicht aber durch eine unmittelbare Erfassung, Wahrnehmung, Schauung der unendlichen Gotteswesenheit. Die Kausalitätserkenntnis führt uns zur Gotteserkenntnis, nicht umgekehrt. Sie ist allerdings keine mittelbare in dem Sinne, als ob sie durch das bloße Identitätsprinzip vom Endlichen aus gewonnen werden könnte, wohl aber ist sie eine mittelbare, sofern sie vom Endlichen aus durch das Kausalitätsprinzip gewonnen werden kann und gewonnen wird.

Eine unmittelbare Gottschauung bildet weder den Stützgrund des von der Welt zu Gott emporführenden Kausalitätsbeweises im Sinne des strengen Ontologismus noch ein notwendiges, ihm erst volle Spannkraft gewährendes Moment desselben im Sinne eines gemäßigten Ontologismus; sie kann selbst nicht einmal als ein akzidentell ergänzendes,

verstärkendes Moment desselben im Sinne eines abermals gemäßigten Ontologismus konstatiert werden, was alles hier nicht weiter ausgeführt werden soll.

XII. Der geistige Entwicklungsgang J. A. Möhlers. 1897.

Von Prof. Dr. A. Schmid.

Die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Deutschland zur Herrschaft gelangte Aufklärung kennzeichnet sich als eine den Idealen mittelalterlicher sowie überhaupt supranatural-gläubiger Geistesrichtung mehr abgewandte und den so oder anders ausgeformten Idealen reinmenschlicher Färbung mehr zugewandte Weltanschauung. Ein Sinn für tiefergehende Spekulation und für eine geschichtliche Auffassung der Dinge ist ihr im ganzen nicht eigen. Schon am Ausgange des 18. Jahrhunderts war ihre Macht im Grunde gebrochen, indem durch die führenden Geister in Wissenschaft und Kunst eine mehr von spekulativem und geschichtlichem Sinn belebte, wenn auch vielfach noch ungeklärte, romantische Weltanschauung Platz gegriffen hatte. Trotzdem behauptete sie in den ersten drei Jahrzehnten des laufenden Jahrhunderts in Schule und Literatur noch eine vielfache Herrschaft. Im katholischen Deutschland hatte sie meistens gemäßigtere Formen angenommen und mit Hilfe eines so oder anders gearteten Gallikanismus auch eine in ihrem Sinn gehaltene Umgestaltung des äußern Kirchenwesens versucht. Wie kaum ein anderer hat J. A. Möhler dazu beigetragen, im Bereiche der katholischen Theologie den Bann der Aufklärung zu brechen und durch Wiederbelebung des Studiums der Väter und der kirchlichen Symbole ihr wieder den verloren gegangenen Geist der ältern kirchlichen Theologie einzuhauchen in neuverjüngter Form. Durch seine „Symbolik“, welche geradezu als ein in seiner Art klassisches Buch zu bezeichnen ist, übte er ohne Zweifel einen nicht bloß auf Theologenkreise, sondern auch auf Laienkreise sich erstreckenden und selbst über Deutschlands Grenzen reichenden Einfluß aus. Die in

den zwanziger Jahren vielseits in Schule und Literatur noch vertretenen Zeitanschauungen hatten zwar auch ihn mitergriffen, aber nicht festzuhalten vermocht. In steigendem Maße entwand er sich ihnen, stets bereit zu verbessern, was er als Mißgriff erkannte. Mit einem reichen Gemüte verband er ein nicht minder reiches Wissen. Obwohl in vorherrschendem Maße von historisch-wissenschaftlicher Veranlagung, war er doch stets auch von einem spekulativen Zuge bewegt und geleitet, indem er mit seelenvollem Auge in die Geschichte hineinblickend stets auch im Einzelnen das Ganze und hinter den Erscheinungen und deren verschlungenem Getriebe die wirkenden Mächte derselben zu erschauen strebte. Allem extrem Leidenschaftlichen abhold, war er stets voll der Anerkennung fremden Verdienstes, wo immer er solches zu finden glaubte. Voll von unermüdlichem Schaffenseifer hat er zu früh seine Kraft aufgezehrt. Waren ihm leider nur 15 Jahre öffentlicher und literarischer Wirksamkeit beschieden, so kann doch von ihm gesagt werden, consummatus in brevi explevit tempora multa. Sein Lebensweg und sein Entwicklungsgang mehr im allgemeinen ist schon nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet worden von J. Kuhn, Reithmayr, Beda Weber, Wörner, Gams, Kling, Wagenmann, Kihn, Friedrich, Knöpfler. Im folgenden soll versucht werden, seinen geistigen Entwicklungsgang mehr ins einzelne hinein zu skizzenhafter Darstellung zu bringen.

Die Geistesrichtung Möhlers zur Zeit seiner seelsorglichen Wirksamkeit (1819—20) trug noch die Spuren der von ihm genossenen theologischen Schulbildung an sich. Wie sein damaliger Prinzipal, der spätere Domkapitular Ströbele ausspricht, war er trotz seines liebevollen, bescheidenen und in jeder Hinsicht würdigen und echt priesterlichen Benehmens in jenen Jahren noch einer freiern Geistesrichtung zugetan, die er besonders in einigen Konferenzaufsätzen hervortreten ließ. Er huldigte noch, wie J. Kuhn in dem ihm gewidmeten Nekrologe weiterhin ausspricht, einem „Enthusiasmus

des freien Wissens; seine Ansichten harmonierten weder durchgängig mit dem positiven Glauben, noch waren sie in allseitiger Übereinstimmung mit den kirchlichen Institutionen", wenngleich er der Kirche niemals feindselig gegenüberstand und als gewissenhafter Priester die Heiligkeit seines Amtes unversehrt bewahrte und sich frei hielt von einem flachen und kalten Rationalismus, wie er in der katholischen Kirche Süddeutschlands vielfach noch grassierte.[1]) In den nächstfolgenden Jahren (1820—22) widmete er sich beinahe ausschließlich dem Studium der altklassischen Sprachen und Literatur und gewann hiermit die Voraussetzung für einen gründlichen Betrieb der patristischen Studien. Eine Wendung seiner Geistesrichtung führte zunächst der Besuch der norddeutschen Universitäten herbei. Er äußerte sich hierüber Beda Weber gegenüber also: „Was nach menschlicher Ansicht geeignet war, meine noch nicht hinlänglich entschiedene Geistesrichtung den katholischen Interessen zu entfremden, wurde in der Hand Gottes gerade das Mittel, mir den Katholizismus in seiner festen, unzerstörbaren Kraft, in seiner ewigen Erhabenheit und Würde darzustellen, so daß mein Aufenthalt in Berlin der entscheidendste und wichtigste Moment genannt werden muß."[2]) Besonders aber die in Angriff genommenen und nach der Rückkehr von seiner Studienreise fortgesetzten patristischen Studien hatten eine solche Wenduug herbeigeführt. Bei Übersendung seiner Erstlingsschrift über die „Einheit in der Kirche" 1825 an seinen vormaligen Mitschüler J. Lipp, den nachmaligen Bischof von Rottenburg, schrieb er in diesem Sinne folgendes: „Schon lang hast du nichts mehr von mir erhalten; nun gebe ich mich dir selbst; das Bild meines innersten und eigentlichsten Seins; die getreue Darstellung meiner Anschauungen vom Christentum, Christus und unserer Kirche. Du wirst in vielem eine in mir vorgegangene Veränderung finden; vieles gewahrtest du ehedem in mir schwan=

---

[1]) Tübinger Quartalschrift 1838, S. 578—81.

[2]) Beda Weber, Charakterbilder. Frankfurt 1853. S. 8.

kend, anderes in unbestimmten Zügen gezeichnet. Könntest du aber in mein Inneres schauen, durchaus umgestaltet würdest du es in seinen religiös-christlichen Anschauungen entdecken. Ich hatte früher nur das Wort, nur den Begriff von Christus, wenigstens habe ich jetzt einen ganz andern und ein inneres Zeugnis sagt es mir, daß es der wahre sei, wenigstens daß der wahre in mir werden will. Das ernste Studium der Väter hat in mir vieles aufgeregt; in diesem entdeckte ich zuerst ein so lebendiges, frisches, volles Christentum; und Christus wollte es, daß ich die, die er beseelt und zu seiner Verteidigung erweckte, nicht ohne Früchte lese."[1])

Die Geistesentwicklung Möhlers war hiermit in ein neues Stadium eingetreten. Es waren gewisse, im Boden der kirchlichen Lehre, besonders der altchristlichen Väterlehre, wurzelnde Keime, von denen sie ausging, die sie allmählich zu immer größerer Reife brachte durch Aneignung ihnen verwandter und durch Ausscheidung ihnen ursprünglich noch zugemischter, ungleichartiger Elemente, und die sie sicherlich zu einer noch entsprechendern Reife gebracht haben würde, wenn deren Träger eine längere Wirksamkeit beschieden gewesen wäre. Möge nun speziell diese teils in lehramtlicher teils in literarischer Wirksamkeit zum Ausdruck gekommene Geistesentwicklung Möhlers ihre nähere Darlegung finden!

* * *

Als Quelle derselben sollen vor allem die von 1823 an in verschiedenen periodischen Organen veröffentlichten Abhandlungen Möhlers, zum Teil schon aufgenommen in die 1840 von Döllinger herausgegebenen Schriften und Aufsätze desselben, verwendet werden, sowie die in der Tübinger Quartalschrift durch Möhler veröffentlichten Rezensionen von Schriften anderer Autoren. Die Abhandlungen und die Rezensionen erschienen von 1819—32 in der Tübinger Quar-

---

[1]) P. B. Gams, O. S. B., Joh. Adam Möhler. Ein Lebensbild von Prof. Balthasar Wörner. Regensburg 1866. S. 95.

talschrift anonym. Die von Möhler verfaßten ließ sich P. B. Gams durch Hefele nach Dreys Aufzeichnungen und nach den Rechnungsbüchern dieser Zeitschrift angeben und stellte danach ein Verzeichnis derselben zusammen.[1])

Eine weitere Quelle für eine solche Darstellung bilden die kirchenrechtlichen und kirchengeschichtlichen Vorlesungen Möhlers. Nach den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Tübingen trug Möhler 1823—25 in wöchentlich 7 Stunden Kirchengeschichte vor und teilweise auch in 1—2 Stunden Patrologie. In denselben ist auch bemerkt, daß die Vorlesungen über Kirchenrecht noch eine besondere Ankündigung finden werden, während in den nachkommenden Jahren das Kirchenrecht für Protestanten und Katholiken in der rechtswissenschaftlichen Fakultät vorgetragen wurde. Der von J. Kuhn, einem Schüler Möhlers, in der Tübinger Quartalschrift 1838 veröffentlichte Nekrolog desselben enthält S. 585 die Angabe, Möhler habe 1823—25 aushilfsweise auch Kirchenrecht vorgetragen. Da er späterhin weder in Tübingen noch in München Kirchenrecht vortrug, so gehören die kirchenrechtlichen Vorlesungen desselben der nämlichen Periode an, welcher seine 1825 veröffentlichte Erstlingsschrift über die „Einheit in der Kirche" ihre Entstehung verdankt, und lassen auch ihrerseits ersehen, wie vielartig und aufreibend die Tätigkeit war, der sich Möhler in den genannten Jahren hingab — eine Tätigkeit, die wohl schon die ersten Keime legte zu seinem körperlichen Leiden und seinem so frühen Tode. Gams bemerkt: „Möhler mußte sich widerstrebend zu einem Lehrfache herbeilassen, für welches er keine Studien gemacht, zu welchem er keine Neigung und

---

[1]) P. B. Gams a. a. O. S. 55—57, 121, 194—95, 307—10, vgl. A. Knöpfler: Joh. Adam Möhler 1896, S. 144—49 (vgl. Hist. Jahrb. XVII, 663 f.) Außerdem finden sich noch Abhandlungen Möhlers in den Histor.-polit. Blättern Bd. I (1838) S. 123—31, 185—200 unter dem Titel: Zeitläufe und Bd. X (1842), S. 564—75 über orientalische und germanische Kirche.

auch keine besondere Anlage (?) hatte. Er mußte das Kirchenrecht lesen, weil es überhaupt gelesen werden mußte. Einer seiner Zuhörer hinterließ oder gab sein nachgeschriebenes Heft ohne Vorrede in den Druck, aber Möhlers Kirchenrecht ging so unbeachtet, so spurlos vorüber, daß auch wir nur durch einen äußern Zufall auf es aufmerksam geworden sind. Es liegt nun in doppelter Form vor uns, als Buch und als Manuskript Möhlers."[1]) Als Buch liegt es uns vor unter dem Titel: „Abriß des katholischen Kirchenrechts für Geistliche und Studierende von einem Schüler des verstorbenen Herrn von Möhler," Stuttgart, Scheitlins Verlagshandlung 1853. Das Manuskript desselben befindet sich im Georgianum zu München und stimmt mit den gedruckten Vorlesungen zu einem großen Teile wörtlich überein. Wir halten uns in den nachfolgenden Darstellungen zunächst an das Manuskript. Die Einleitung handelt von Begriff, Einteilung, Quellen, Sammlungen und Hilfsmitteln des Kirchenrechts. Der erste Teil bringt das innere öffentliche Kirchenrecht, die Kirchengewalt im allgemeinen und in ihren besondern Abstufungen zur Darlegung, der zweite Teil weiterhin das äußere öffentliche Kirchenrecht oder das Verhältnis der Kirche zum Staat und den andern religiösen Gesellschaften und der dritte Teil endlich das Privatkirchenrecht (persönliches und reales Kirchenrecht, die kirchlichen Personen und Ämter, die geistlichen Handlungen, Kirchengüter, kirchliche Gerichtsbarkeit) diese Vorlesungen umfassen im Manuskripte 43 Bogen und nehmen Bezug auf die einzelnen Paragraphen des kirchenrechtlichen Kompendiums von Georg Rechberger.[2]) Sie

[1]) Gams a. a. O. S. 256—57.

[2]) Das in josephinischem Geiste gehaltene, für Lehrzwecke berechnete: „Handbuch des österreichischen Kirchenrechts" von G. Rechberger war 1807 in zwei Bänden zu Linz erschienen, vom Verfasser noch ins Lateinische übertragen und nach dessen Tode 1809 zu Linz unter dem Titel: Enchiridion iuris ecclesiastici Austriaci veröffentlicht, sowohl in deutscher wie lateinischer Sprache zu wiederholten Malen neu erschienen, von F. Foramiti 1819 zu

tragen vielseits die Signatur der Zeit an sich, in welcher sie entstanden sind, indem sie gleich der Erstlingsschrift über die „Einheit in der Kirche“ noch manche Anschauungen aufweisen, welche Möhler in gereiftern Jahren auf Grund weiter ausgedehnter und mehr vertiefter Studien überwand und abstreifte, wie seine spätern Schriften, Vorlesungen und Privatäußerungen sattsam erkennen lassen. Als ausführlichere, in Berücksichtigung und Benützung gezogene Literaturwerke werden von Möhler (Manuskript Bogen 4 S. 2) namhaft gemacht die einschlägigen Werke von de Marca, Thomassin, Bossuet, Düpin, Gibert, Van Espen, Febronius, Oberhäuser; als kürzere Lehrbücher jene von Eybel, Riegger, M. Schenkl, Sauter, Gambsjäger, Pehem, Walter, Brendel, A. Michl und der dreibändige „kritische Kommentar über das Kirchenrecht“ von Fr. A. Frey. Wie diese Werke größerenteils ein gallikanisches Gepräge an sich tragen, so auch die 1823—25 gehaltenen, nicht für den Druck bestimmten kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers. Besonders an die fundamenta iuris ecclesiastici catholicorum des Freiburger Kanonisten J. A. Sauter verraten sie inhaltlicherseits einen engern Anschluß.

Die von 1823—38 zu Tübingen und München gehaltenen kirchengeschichtlichen Vorlesungen Möhlers liegen ebenfalls in doppelter Form vor. Sie wurden nach Aufzeichnungen, die teils in Tübingen, teils in München gemacht

---

Venedig in italienischer Übersetzung herausgegeben, am 17. Januar 1820 aber indiziert. Für die österreichischen Lehranstalten war es 1810—34 vorgeschrieben und auch an manchen außerösterreichischen eingeführt, wie z. B. Ellwangen und Tübingen, woraus sich die Bezugnahme Möhlers auf die fortlaufenden Paragraphen desselben erklärt. Vgl. J. Fr. v. Schulte: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts 1875—80 III 300—1 und in dem Artikel G. Rechberger in der Allgem. deutschen Biographie, ferner H. Brück: Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrh. 1887—89 I, 400; H. Hurter, Nomenclator literarius II. ed. III, 684; Gams a. a. O. S. 21.

waren — besonders nach einer im Besitze des Direktors Wiedemann gestandenen Nachschrift — in drei Bänden herausgegeben von P. B. Gams unter dem Titel: „Kirchengeschichte von J. A. Möhler," Regensburg 1867—68. Das Manuskript der kirchengeschichtlichen Vorlesungen Möhlers samt den Manuskripten, welche die Erklärungen paulinischer Briefe — mit Ausnahme jener des Römerbriefes — enthielten, war von Direktor Wiedemann, der durch letzte Willenserklärung den schriftlichen Nachlaß Möhlers geerbt hatte, an Döllinger zum Zwecke etwaiger Veröffentlichung übergeben worden. P. B. Gams waren diese Manuskripte verborgen geblieben, und nach Döllingers Tod kamen sie in den Besitz von Professor J. Friedrich, welcher in der Schrift: „J. A. Möhler, der Symboliker"[1]) 1894 Bruchstücke aus den kirchengeschichtlichen Vorlesungen Möhlers veröffentlichte als Ergänzungen zu der durch Gams herausgegebenen Kirchengeschichte desselben. Da es mitunter aber schwer hält, die Jahrgänge genau zu bestimmen, in welchen diese Vorlesungen oder einzelne Zusätze zu denselben aufgezeichnet wurden oder wenigstens noch zum Vortrage gelangten, so können sie jedenfalls nicht in erster Linie dazu verwertet werden, den Entwicklungsgang Möhlers im einzelnen genau zu verfolgen. Zu solchem Zwecke aber dienen in vorzüglichstem Maße als Quellen die größern von 1825—38 entstandenen oder neu aufgelegten Werke Möhlers: über die „Einheit in der Kirche", „Athanasius der Große", die „Symbolik" und die „Neuen Untersuchungen", weniger aber die von Reithmayr aus „hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen" herausgegebene „Patrologie Möhlers", weil im einzelnen nicht immer genau bestimmt werden kann, was vom Verfasser herrührt und was vom Herausgeber und noch weniger der mit Benützung der Möhlerschen Handschrift von Reithmayr bearbeitete „Kommentar zum Briefe an die Römer" Nur die von Wiedemann an Reithmayr behufs der Veröffent=

[1]) Vgl. Hist. Jahrb. XVI, 608—15.

lichung übergebenen und in den genannten beiden Werken von ihm verwerteten und mit seinem Nachlasse ebenfalls an das Georgianum gelangten Manskripte Möhlers, die dessen Vorlesungen über Patrologie und den Römerbrief zugrunde lagen, können für unsern Zweck als sichere Quelle gelten. Das erste derselben stammt zum großen Teil ohne Zweifel aus der Tübinger Periode, enthält aber vielfach nur Exzerpte aus den Kirchenvätern der vornizäischen Zeit in verschiedenen Redaktionen, die sich zeitlich nicht genau abgrenzen lassen. Das zweite stammt aus der Münchener Periode, ist aber ebenfalls sehr fragmentarisch gehalten, wie aus dem Vorworte Reithmayrs in dem „Kommentar zum Briefe an die Römer“ 1845 erhellt.

* * *

A. Möhler über Kirche und Primat.

Die erste Publikation Möhlers ist ohne Zweifel die Rezension, die er über das 1822 in erster Auflage erschienene „Lehrbuch des Kirchenrechts“ von Ferdinand Walter in der Tübinger Quartalschrift von 1823 S. 263—99 niedergelegt hat. Möhler spricht hier aus, das von Walter vielfach gegen das Episkopalsystem verteidigte Papalsystem mache auf alle Unbefangenen einen nachteiligen Eindruck (S. 266). Er erklärt sich besonders gegen den Satz Walters, das Episkopalssystem sei „niemals vom Papste anerkannt oder in der Anwendung zugegeben worden, so daß es bis jetzt nicht in der Verfassung, sondern nur als Schulmeinung besteht“. „Rezensent weiß keinen einzigen Satz des Episkopalsystems, für den sich nicht eine Menge Zeugnisse von Päpsten selbst beibringen ließen und der nicht jahrhundertelang in der Kirche praktisch wäre festgehalten worden, so daß von seinem Gegensatze ebensolang auch nicht eine Spur zu finden ist“; so hat z. B. Papst Gregor der Große den Grundsatz des Episkopalsystems, daß der Papst nicht episcopus universalis sei, daß er nur oberster Vollzieher der Kanonen sei, ausgesprochen, Hadrian II. und Innozenz III. haben die Irrtumsfähigkeit

der Päpste ausgesprochen, Martin V. hat die Synode von Konstanz, Eugen IV. die Synode von Basel bis zur 16. Sitzung anerkannt, in denen doch wohl das Episkopalsystem herrschend ist. „Es muß überhaupt jedem, der die Geschichte nur oberflächlich kennt, bekannt sein, daß die Bischöfe im ganzen stets das vollste und deutlichste Bewußtsein von dem unmittelbar göttlichen Ursprung ihrer Rechte hatten und daß allgemeinverbindende Gesetze nur von der allgemeinen Kirche ausgehen oder nur durch ihre Annahme Rechtsgültigkeit erlangen können. Es ist darum das Episkopalsystem vom historischen Standpunkt betrachtet, keine Schulmeinung, sondern eine über alle Zweifel erhabene Tatsache, in urrechtlicher Beziehung aber ein Inbegriff unveräußerlicher Ansprüche, gegen die keine Verjährung geltend gemacht werden kann." Wollte man das Episkopalsystem für eine bloße Schulmeinung erklären, so müßte man annehmen, daß uns die Tradition über wesentliche Punkte der Kirchenverfassung nur eine Schulmeinung überliefert habe, wodurch man aber die Erklärerin der Heiligen Schrift in diesem Punkte als unsicher verwürfe und darum auch die Frage, was denn Christus seiner Kirche für eine Verfassung gegeben habe, für eine unbeantwortliche erklärte . . . Mit andern Worten, man zerstörte das Wesen des Katholizismus" (S. 267—70).

Weiterhin wendet sich Möhler gegen den Satz Walters, dem Papste habe von jeher das Recht der Bestätigung allgemeiner Konzilien zugestanden. Dem Papste kam von Amtswegen weder das Berufungs-, noch Präsidial- noch Bestätigungsrecht bezüglich der allgemeinen Konzilien zu; „wer die größte äußere Kraft hatte, konvozierte, wer die größte innere hatte, präsidierte und die ganze Kirche konfirmierte". Wenn alle Kirchen glaubten, und das, was sie glaubten, auf einem allgemeinen Konzil aussprachen, wozu bedurfte es einer Bestätigung? „Und wenn mehrere Kirchen irgend eine Lehre nicht überliefert erhielten, also auch dieselbe nicht glaubten, kann denn nun der nicht allenthalben von allen und zu allen Zeiten geglaubte, mithin auch nicht katholische Satz durch

die Konfirmation des Papstes ein von allen, allenthalben und immer geglaubter, also katholischer Satz werden? Kann, was nicht im Bewußtsein der Gläubigen lag, ein darin Gelegenes werden?" Daß ferner „das Konfirmationsrecht des Papstes in seiner Konsequenz die Infallibilität desselben enthalte, aber eben dadurch den Katholizismus zerstöre, ist offenbar," denn in diesem Falle wäre nicht die allgemeine Kirche, sondern der Papst infallibel wegen des ihm zugestandenen Bestätigungsrechtes und eine Lehre nicht deshalb katholisch, weil sie von allen geglaubt worden, sondern weil sie einer glaubt, was sich widerspricht. Der Papst gibt auf einem allgemeinen Konzil seine Stimme nicht ab als Haupt der Kirche, sondern als Bischof der römischen Kirche, wie die andern Bischöfe als Bischöfe ihrer Kirchen, ohne an Stimmrecht letztere zu überragen; alle Bischöfe sind auf einem allgemeinen Konzil einander gleich, sie haben gleiches dezisives Stimmrecht und keiner steht über dem andern (S. 273—75).

Möhler ist ferner auch gegen Walters Satz, daß „das in Pseudoisidor enthaltene Recht schon weit früher der Tat und dem Worte nach vorhanden gewesen sei" und allmählich entstand, ohne eine förmliche Neuerung zu sein. Wahr sei nur dieses, was Eichhorn in seiner deutschen Rechtsgeschichte I § 155 und 163 sage, daß „das päpstliche Ansehen auch ohne die untergeschobenen Kirchengesetze hätte steigen müssen" (S. 278—80).

In einer zweiten, 1823 in der Tübinger Quartalschrift veröffentlichten Rezension eines Buches von J. G. Rätze: „Suchen nach Wahrheit" spricht sich Möhler bezüglich des Primates folgendermaßen aus: Wenn man auch absehe von den Stellen Matth. 16, 18, Luk. 22, 32, Joh. 21, 15—1 7 die von den katholischen Theologen verschieden erklärt werden, so ergebe sich der Primat schon „auf eine Weise, die an und für sich selbst über alle positiven Bestimmungen geht", nämlich aus der „reinen und notwendigen Idee eines Mittelpunktes für die Einheit in der Kirche". Auch Rätze gestehe dem Apostelfürsten Petrus den Vorzug vor seinen Kollegen

in Hinsicht auf die Fähigkeit und Eigenschaften zum Apostolate zu. „Aber damit ist ja sein Primat entschieden, sein Rang vor den übrigen bestimmt vermöge einer Rangordnung, welche die Natur oder vielmehr Gott in allen Verhältnissen macht . . . Und so setzte der Geist in Petrus diesen an die Spitze der jungen Christengemeinde, nachdem Christus selbst ihr nicht mehr sichtbarerweise vorstand; von einer solchen Vorstandschaft und Leitung der ersten Christengemeinde durch Petrus finden sich in der Apostelgeschichte Belege genug." Auf gleiche Weise lasse sich auch der Primat der römischen Bischöfe erklären, ohne daß er mit jenem Autor aus Anmaßung oder der politischen Größe Roms den Ursprung haben könnte. Er liege schon begründet in der Einheit der Kirche; „die Einheit der Kirche ist es, welche Christus nach Cyprians Auslegung durch jene Auszeichnung eines Apostels vor den übrigen sinnbilden wollte".[1]) Wenn die Idee eines Mittelpunktes der Kirche von Möhler hier aus deren Einheit als notwendig abgeleitet wird, so will nicht gesagt werden, daß sie rein a priori abgeleitet werden könne, sondern lediglich dieses, daß sie begründet liege in der Organisation der Kirche und deren Einheit als einer Institution Christi, die aus biblischen und historischen Gründen sich erkennen lasse. Wenn ferner der Primat Petri insbesondere aus der ihm von Naturwegen eignenden geistigen Begabung abgeleitet wird, so will nicht gesagt werden, daß ihm auf Grund rein natürlicher Begabung ohne alle besondere charismatische Begabung des heiligen Geistes der Apostelprimat zugekommen sei. Alle die rezidierten Gedanken, die in vorbezeichneter Rezension sich ausgesprochen finden, sind sozusagen nur der Prototyp der zwei Jahre später veröffentlichten, nunmehr zu charakterisierenden Erstlingsschrift Möhlers und sicherlich in gleichem Sinne zu verstehen wie diese, also ebensowenig wie diese in — naturalistischem Sinne.

Die 1825 erschienene Erstlingsarbeit Möhlers: „Die

[1]) Tübinger Quartalschrift 1823, S. 278—84.

Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte" ist eine patristische Monographie, welche rücksichtlich ihrer Vorbereitung und Ausarbeitung in die Zeit von 1823—25 fällt, d. h. in dem Zeitraum vom Antritt seines Lehramtes bis zu deren Publikation, also in die nämliche Zeit, wie seine kirchenrechtlichen Vorlesungen. Da sie aber eine größere Akribie und Sorgfalt verrät als die letztern, möge sie den Vortritt vor diesen erhalten. „Ich werde ungern — sagte später Möhler — an dieselbe erinnert, es ist die Arbeit einer begeisterten Jugend, die es mit Gott, Kirche und Welt redlich meinte, aber manches, was darin steht, könnte ich jetzt nicht mehr vertreten; es ist nicht alles gehörig verdaut und bündig dargestellt." [1]) Trotz dieser Mängel hat aber die Schrift belebend gewirkt für die Wiedererweckung patristischer Studien und hat insofern für die Regeneration der katholischen Theologie damals nicht als eine bloße Schrift gegolten, sondern als eine — Tat. Ihr Hauptinhalt, soweit er von Belang ist für die Fortentwicklung der Lehre Möhlers, ist folgender. Die Einheit in der Kirche als der von Christus durch die Apostel gestifteten Gemeinschaft besteht durch die aus dem heiligen Geist stammende Liebe der Gläubigen (S. 21—22). Das innere geistige Leben der Christen, das Werk des die Gläubigen belebenden heiligen Geistes muß, sobald es vorhanden ist, einen Ausdruck suchen. Dieser Ausdruck ist das lebendige Wort oder die Tradition. Die christliche Kirche ist nicht auf die Heilige Schrift gegründet, denn ehe der Buchstabe war, war schon der Geist, und dieser pflanzt sich fort in der Tradition; nach dieser ist also die Bibel zu erklären, die erst allmählich entstand und nur das „erste Glied in der geschriebenen Tradition" ist (S. 24—25, 48—54, 56—61). Die Kirche ist ein höherer Lebensorganismus. Sie ist als solche die äußere Gestaltung einer durch den heiligen Geist ihr eingeflößten innern Bildungskraft,

---

[1]) Beda Weber, Charakterbilder. Frankfurt 1853. S. 6.

welche verschiedene Organe auswirkt und durch dieselben wirkt und als zusammenhaltende und erhaltende Einheitskraft sich charakterisiert. Diese Einheitskraft kann unter Umständen eine ruhende, bloß virtuelle sein, aber als aktuelle hervortreten, wenn von innen oder von außen her zersetzende und schädigende Strebungen und Anfälle den kirchlichen Lebensorganismus bedrohen. Erzeugnisse solcher Einheitsbildung in den ersten drei Jahrhunderten waren die Bischöfe, Metropoliten und der Primas der Kirche; in nachfolgender Zeit auch die Patriarchen, Exarchen und Primaten. Sie alle traten aktuell erst dann hervor, wenn gewisse Bedürfnisse es erforderten. „In der ältesten Kirche ist der Bischof selbst noch wie verborgen unter den übrigen Gläubigen, bewußtlos schloß sich alles an ihn an, die Apostel gaben ihn und man wußte nicht, daß man ihn habe; es ist ein Verhältnis wie das des Kindes zu seinen Eltern, welches sich instinktartig an sie anschließt: bewußtlose Einheit des Lebens der Gläubigen . . . Und wie der Bischof kaum als solcher bemerkt wurde, sondern nur der war, um welchen sie sich sammelten; so der Metropolit anfänglich unter den eine weitere Einheit gestaltenden Bischöfen, so der Primas unter der Gesamtheit aller Bischöfe. In allem ist aber ferner zu bemerken die wunderbare Erscheinung: je mehr die innere lebendige Einheit aller Christen angefochten wurde, desto kräftiger sprach sie sich aus: je mehr Egoismus, desto mehr Liebe; je störender die Anfälle, desto konzentrierter und aufgeregter die Kraft. Einen großen Reichtum, eine große Beugsamkeit der Einheitsformen finden wir; je nach dem Bedürfnis wird immer die eine mehr oder die andere hervortreten." Alle diese Einheitsformen liegen ihrer Kraft, ihrem Keime nach in göttlicher Anordnung begründet, die einen auf wahrhaft bleibende Weise, die andern nur gewissermaßen, weil nur für Bedürfnisse von zeitlicher Natur (S. 272—74). „Ob der Primat einer Kirche zur Eigentümlichkeit der katholischen Kirche gehöre, war mir — bemerkt Möhler — sehr lang zweifelhaft, ja ich war entschieden, es zu verneinen . . . Allein eine freiere, tiefere

Betrachtung des biblischen Petrus und der Geschichte, ein lebendiges Eindringen in den Organismus der Kirche erzeugte in mir mit Notwendigkeit seine Idee" (S. 260—61). Dieser Zweifel muß noch in die der Lehramtszeit vorausgegangenen Jahre gefallen sein, weil er, wie wir gesehen haben, bereits in einer 1823 veröffentlichten Rezension sich als überwunden zeigt. Den Zentralpunkt des Ganzen — so bemerkt Möhler weiter — auch wenn sich ein solcher in der Geschichte fände, werden wir als Menschenwerk zu betrachten geneigt sein, im Falle sich dessen Grundzüge nicht auch in der Geschichte Jesu und der Apostel vorgezeichnet fänden. Daß Petrus den Primat unter den Aposteln ausgeübt habe, ist nicht zu bestreiten. „Während der Zerstreuung der Apostel konnte (jedoch) weder Petrus Primatshandlungen ausüben, noch irgend jemand glauben, daß es nötig gewesen wäre, im Falle er auch dazu befugt war. In der Zeit aber, in welcher sich das Christentum in den einzelnen Gemeinden erst befestigte und in welcher die Einheit aller einzelnen Kirchen in ihrer ersten Bildung begriffen war, konnte der Primat einer Kirche und ihres Bischofs schlechterdings nicht hervortreten." Schon in den montanistischen Bewegungen und dem Streite wegen der Osterfeier hat die römische Kirche eine sehr bestimmende Wirksamkeit entfaltet. Zur Zeit Cyprians tritt deren Bischof bereits als der „persongewordene Mittelpunkt des Episkopates" hervor. Vom Stuhl Petri aus ist nach dessen Lehre die Einheit der Bischöfe entstanden; „wie in Petrus die vorgebildete Einheit der Kirche ist, so ist ihm die römische Kirche, die Petri Stuhl erbte, das fortdauernde lebendige Bild der bischöflichen Einheit". Unwiderlegliche historische Beweise aus früherer Zeit zu verlangen, muß als ungebührlich abgewiesen werden, weil erst mit der durch häretische und schismatische Bestrebungen hervorgerufenen Ausübung des Primates das Bewußtsein desselben lebendig werden konnte, wie ähnlich erst seit der Zeit, als es Heilige gab, das Bewußtsein der Heiligenverehrung hervortrat. Auch die Stelle des heiligen Irenäus adv. haer. III c. 3 n. 2 ermangelt einer durchschla=

genden Beweiskraft; sie leitet das hervorragende Ansehen der römischen Kirche zwar nicht von der politischen Weltstellung Roms ab, stellt aber dieselbe hin als eine von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus zumal gegründete Kirche und nicht als eine von Petrus gegründete Primatialkirche (S. 262—71).[1])

Im Anschluß an die Schrift über die „Einheit in der Kirche" mögen nunmehr die ihrer Entstehung nach der nämlichen Zeit angehörigen kirchenrechtlichen Vorlesungen Möhlers in Betracht gezogen werden! Es sollen jedoch nur solche Punkte aus ihnen herausgehoben werden, welche für die Fortentwicklung der einschlägigen Lehre Möhlers besondere Bedeutung haben. Dahin gehört das über die Kirchengewalt und deren Träger Vorgetragene.

I. Die Kirchengewalt im allgemeinen. „Es ist aus der Heiligen Schrift — so lehrt Möhler — erwiesen, daß Christus eine Gesellschaftsgewalt angeordnet habe und zwar eine 1. das Wesentliche betreffende und 2. das Außerwesentliche. Die erstere nennt man die Gewalt der Weihe, potestas ordinis, durch sie wird a) das Lehramt ausgeübt, b) die Sakramente verwaltet und, da dieses von den damit verbundenen Gebräuchen unzertrennlich ist, c) der äußere Gottesdienst verrichtet. Die zweite heißt die Gewalt der Gerichtsbarkeit und geht auf zufällige, veränderliche Gegenstände der äußern Ordnung . . . Wir sahen vorhin, daß beide Gewalten aus Auftrag Jesu ausgeübt wurden; sie werden auch beide durch die Weihe erteilt" (Manuskr. 9, 3; 10, 3; 25, 2). Ursprünglich waren diese beiden Gewalten, die potestas ordinis und potestas jurisdictionis, nicht getrennt, erst später fand dieses statt, so daß der Gewählte oder Nominierte die Jurisdiktion ausübte, ohne daß er die heilige Weihe erhalten hatte, ja ohne daß er im Sinne hatte, sich weihen zu lassen (25, 2. 4 vgl. Einheit in der Kirche S. 253—55).

Hat Jesus nun „seiner Kirche eine Gewalt hinterlassen,

---

[1]) Vgl. Hist. Jahrb. XVI, 609—11.

so fragt es sich, wem? ob seiner ganzen Kirche oder einzelnen Personen? Mit andern Worten, wer das Subjekt der Kirchengewalt sei? Diese Untersuchung ist auch eins mit, ob die kirchliche Gesellschaft eine gleiche oder ungleiche sei? Es versteht sich, daß hier nur von Gleichheit oder Ungleichheit in bezug auf Ausübung der Gesellschaftsrechte (die Rede) sei." Insofern wird nachgewiesen, daß nach katholischer Auffassung die kirchliche Gesellschaft eine ungleiche sei, denn die Apostel haben ihre Bevollmächtigung nicht von der Gemeinde, sondern von Christus erhalten, wie sie selber ausdrücklich sagen (I. Kor. 12, 28, II. Kor. 10, 13, Eph. 4, 11, Gal. 1, 1) und sahen in jenen, welche nach ihnen die Gemeinden verwalteten, „keine von Menschen autorisierten Lehrer und Aufseher, sondern göttlich Bevollmächtigte" (A. G. 20, 28, I. Tim. 4, 14; 5, 20, II. Tim. 1, 6). Vgl. 9, 4—10; 1—2.

II. Episkopat. „Erst als in den Gemeinden für Besorgung der Geschäfte notwendig mehrere presbyteri aufgestellt werden mußten, erhielt ein Presbyter, damit Einheit und Zusammenhang in die Vielheit käme, die erste Stelle unter den übrigen und die Leitung des Ganzen. Dieser Presbyter hieß dann später episcopus. Damit stimmen die Väter ganz überein . . . Presbyter und episcopus waren ursprünglich eins, erhalten also beide ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und der Episkopat macht kein besonderes Sakrament aus, sondern ist nur ritus sacramentalis . . . Es war doch notwendig, daß unter mehreren Priestern einer der Ordnung wegen ausgewählt wurde, dem nächst dem Ehrenvorzug auch die Verwaltung solcher Geschäfte übergeben wurde, die von allen nicht wohl versehen werden konnten; dahin gehört die Weihung und Aufstellung der übrigen Priester und was immer zur Jurisdiktion gehört. Dies geschah schon zur Zeit der Apostel. Daher geschah es denn auch, daß bald beiden ein besonderer Name beigelegt wurde. Es ist also die Gewalt der Weihe und Gerichtsbarkeit im Priestertum, der Ausübung nach die Gewalt der Gerichtsbarkeit aus den erheblichsten Gründen bei den Bischöfen allein. Daher hat

auch das Konzil von Trient mit Recht festgesetzt: anathema sit, si quis dixerit episcopos non esse superiores presbyteris. Die Bischöfe sind wirklich göttlicher Einsetzung, nicht zwar unmittelbar göttlicher, wie es dic Priester sind, aber mittelbarer.“ Nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Priester sind Nachfolger der Apostel; letztere sind nicht Nachfolger der 70 Jünger (vgl. 10, 3—4). Möhler huldigte also der in der Scholastik vorherrschenden Auffassung: episcopatus non est ordo sed solummodo extensio ordinis sacerdotalis, ohne die göttliche Einsetzung des Episkopates in Abrede zu stellen. Wie in der Schrift: „Die Einheit in der Kirche“ (S. 194 ff.) hat er auch hier jener Auffassung nur eine eigentümliche Ausbildung gegeben, dahingehend, daß die übergeordnete Stellung des bischöflichen Amtes erst zur Äußerung gekommen sei, als eine Mehrheit von Presbytern in einer Gemeinde aufgestellt war und die Betätigung desselben um der Einheit willen erforderte.

III. Der Primat. Die in der Schrift über die „Einheit in der Kirche“ betreffs desselben niedergelegten Grundgedanken begegnen uns auch in den kirchenrechtlichen Vorlesungen, wiewohl mit bedeutenden Erweiterungen.

1. Der Primat des Apostels Petrus „läßt sich nicht so fast aus einzelnen Stellen beweisen, vielmehr scheint aus allen zusammengenommen ein Primat Petri erschlossen werden zu müssen“. Weder aus Matth. 16, 18, noch Joh. 21, 15—17 läßt sich ein solcher beweisen, da die Väter sehr verschiedene Auslegungen derselben gegeben haben. Es bleiben somit nur jene Stellen übrig, aus welchen sich für den Primat Petri Schlüsse machen lassen, indem er unter den Aposteln zuerst genannt wird Matth. 10, 2—4 oder die Wahl eines neuen Apostels vorschlägt A. G. 1, 15—26 oder am Einweihungstage der Kirche im Namen aller das Wort führt A. G. 2, 14—21, auch sonsten das Wort führt A. G. 3, 11—26; 11, 1—13, die Kirche außerhalb Jerusalems zuerst besucht A. G. 9, 32, auf dem Konzil zu Jerusalem entscheidend auftritt A. G. 15, 6—12. Wie in der Schrift: „Die

Einheit in der Kirche" (S. 262—63) sucht Möhler auf solche Weise auch hier in den kirchenrechtlichen Vorlesungen (11, 1—4) den Primat des Apostels Petrus nicht sowohl durch die Aussprüche Christi zu begründen, als vielmehr aus dem tatsächlichen Verhalten desselben schlußweise abzuleiten.

2. Der Primat der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri ist aus der Tradition erkennbar. „Daß die römische Kirche schon in der ältesten Zeit als die erste angesehen wurde, läßt sich nicht bestreiten. Dafür sprechen mehrere Stellen aus den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte, besonders Irenäus und Cyprian. Wenn aber das gleich nicht geleugnet werden kann, so läßt sich doch keineswegs genau bestimmen, worin der Vorzug eigentlich bestanden habe. Als der kirchliche Mittelpunkt wurde Rom noch nicht angesehen, denn alle Kirchen kommunzierten miteinander, sie standen also in einer unmittelbaren Verbindung. Es war aber auch in der ältesten Zeit nicht nötig, denn die unter den Gläubigen noch so rege Liebe verband alle Kirchen weit fester zusammen, als es ein bestimmter äußerer Mittelpunkt leisten könnte. Mit zunehmender Erkaltung des innern Verbindungsmittels, mit dem steigenden Egoismus der einzelnen Bischöfe, mit den überhandnehmenden Häresien und Schismen sah man sich immer mehr genötigt, sich an einen äußern Mittelpunkt anzuschließen. Von dieser Zeit an finden wir auch die Zeugnisse der Kirchenväter sich mehren und zwar mit der bestimmten Angabe, daß der römische Bischof Petri Nachfolger sei und, wie jener der Mittelpunkt unter den Aposteln, so dieser unter ihren Nachfolgern, den Bischöfen bilden, müsse. Wenn das einzelne Väter tun, so wird auf der andern Seite auf allgemeinen Konzilien der römische Bischof allen vorgesetzt, jedoch so, daß diese nicht wie jene den Primat der römischen Bischöfe aus der Nachfolge Petri ableiten, sondern ihn als eine kirchliche Institution betrachten und knüpfen den Vorzug des römischen Bischofs an die politische Würde der Stadt (Can. Const. 3, Chalced. 28). Man kann aber nicht behaupten, daß der römische Bischof zu irgendeiner Zeit einen

eigentlichen Machtprimat über die ganze Kirche ausgeübt habe. Im Orient war es eigentlich nie der Fall. Als sich später die griechische und lateinische Kirche trennte, wurde ohnehin die Würde des römischen Bischofs als Kirchenprimaten, als Nachfolger Petri nicht mehr anerkannt" (11, 1). „Wie aus sehr früher Tradition der dem Apostel Petrus übergebene Primat nachgewiesen wurde, so bestimmt eben diese den Begriff und Zweck desselben. Übereinstimmend nämlich sagen die heiligen Väter, deswegen sei der Primat eingesetzt, um die Einheit in der Kirche zu manifestieren, wie Cyprian will oder wie andere, um sie zu erhalten, nämlich die Einheit in Glaubens- und Sittenlehren der Gemeinschaft. In der ersten christlichen Zeit, solang die Apostel unmittelbar die Vorsteher der christlichen Kirche waren, war allerdings ein solcher Mittelpunkt nicht nötig: der alle durchdringende Geist bildete ihn. Auch in der unmittelbar auf die Apostel folgenden Periode wurde die genannte Einheit so erhalten, daß nach geschehener Bischofswahl die benachbarten Bischöfe sich in Kenntnis der Glaubens- und Sittenlehre des neuen Bischofs setzten und wenn sie sie dem ererbten Glauben übereinstimmend fanden, sich mit ihm in Gemeinschaft setzen und diese dann unterhielten. Die aber immer mehr überhandnehmende Abweichung vom ererbten Glauben machte ein engeres Band notwendig, um sich gemeinschaftlich und dadurch desto fester den Neuerungen zu widersetzen. Die Vereinigung der Bischöfe in den Konzilien wurde hervorgerufen. Neben diesen bildeten natürlich die angesehensten Bischöfe, d. h. die Vorsteher der von den Aposteln unmittelbar gestifteten Kirchen, die zugleich die wichtigsten Reichsstädte waren, den engeren Einheitspunkt, unter welchen, wie wir zeigten, der römische Bischof hervorragen mußte. Je mehr die Kirche sich mehrte, desto mehr wurde den einzelnen der Überblick erschwert, desto notwendiger mußte die Konzentration werden und das Bewußtsein der Notwendigkeit desselben sich ausbilden und das Bedürfnis des Primats *einer* Kirche sich immer mehr entwickeln" (12,

1—2). Wie in der Schrift über die „Einheit in der Kirche" (S. 270 ff.) der kirchliche Primat zwar als eine göttlich grundgelegte Institution angesehen wird, aber erst als von Cyprians Zeit an mehr und mehr zur Machtäußerung gelangend, um die Einheit der Kirche zu wahren einem überhandnehmenden Egoismus gegenüber, so auch hier in den kirchenrechtlichen Vorlesungen.

3. Trennbarkeit des kirchlichen Primates vom römischen Episkopate. „Die Gründe, die man für diesen Satz (der Trennbarkeit beider) vorbringt, sind folgende:

a) Da Petrus noch keinen festen Sitz hatte, als ihm Christus den Primat gab, so konnte er auch nicht auf das Lokale, sondern bloß auf die Person Petri und seiner Nachfolger Rücksicht nehmen. Es ist daher der Satz, daß der Primat an den römischen Stuhl gebunden sei, bloß zufällig . . . und die Bestimmung, wer den Primat als Nachfolger Petri haben solle, der Kirche überlassen. Die französische Gesandtschaft erklärte zu Schmalkalden sentire regem Gallorum, iure tantum humano non divino romanum pontificem habere primatum;

b) Petrus war zuerst zu Antiochia. Wäre er bis zu seinem Tode dageblieben, so würde man den Bischöfen dieser Kirche offenbar den Primat übergeben haben;

c) daß gerade Rom den Vorzug behauptet, scheint von der politischen Größe Roms abhängig zu sein, denn als das zweite, neue Rom entstand (Konstantinopel), verlangte auch dieser Bischof den zweiten Rang. Endlich

d) kann für den Primat Roms das factum Petri angeführt werden. Ein Faktum begründet aber nie ein ius divinum. Also hängt die Anerkennung Roms als Primatsitz bloß von dem Konsens der allgemeinen Kirche ab;

e) war ja wirklich Avignon 40 Jahre lang der Sitz des Primates. Unterdessen hat diese Untersuchung nur einen bloß theoretischen, keinen praktischen Wert. Obgleich aus den ersten Jahrhunderten keine Tatsachen mit Bestimmt-

heit schließen lassen, daß Rom als Primatialsitz sei anerkannt worden und mithin seine Bischöfe als Nachfolger Petri, sondern erst später unbezweifelbare Tatsachen dafür sprechen, so würde man doch jetzt nie einig werden, welchem Sitz der Primat angeknüpft werden solle, wenn man ihn von Rom trennte. Es wäre kaum ein Einverständnis dafür zu hoffen und die Kirche würde sich teilen" (11, 4—12, 1).

Die Gründe, welche hier für die Trennbarkeit des Primates vom römischen Bischofsstuhle kraft eines Konsenses der allgemeinen Kirche angeführt werden, sind beinahe wörtlich herübergenommen aus dem Kommentar von Frey, der seinerseits aber der entgegengesetzten Auffassung von der Untrennbarkeit beider zuneigt (I, 36—37); welcher der beiden Auffassungen Möhler folgt, läßt sich aus der an gegenwärtigem Orte gemachten Darlegung nicht klar entnehmen.

4. Der kirchliche Primat ist nicht ein bloßer Ehrenprimat, sondern ein Machtprimat. „Ist der Begriff der der Erhaltung der Einheit, so geht daraus hervor, daß die Einheit selbst schon da sein müsse, da sie nur durch ihn erhalten werden soll, daß mithin der Primat seiner Natur nach nicht konstitutiv, sondern konservativ, mithin exekutiv ist. Was die konstitutive Gewalt festsetzt, exekutiert er. Der Vorzug der Ehre vor allen übrigen Hierarchen, der sich von selbst versteht, erfüllt mithin den Begriff des Primates nicht; es gehört (hierzu) notwendig das Recht, das zu exequieren, was die konstitutive Gewalt festsetzt, was man primatus iurisdictionis nennt. Im Begriff des Primates liegt mithin der primatus honoris et iurisdictionis" (12, 2). Wie in der Schrift über die „Einheit in der Kirche" betont wird, daß auf grund göttlicher Anordnung die sonst verteilte Kraft der Kirche sich in Einem konzentrieren mußte, um allem ihrem Gedeihen Widerstrebenden desto energischer entgegentreten zu können (S. 274), so auch hier.

5. Unterordnung des Papstes unter die Gesamtheit der Bischöfe. „In allgemeinen Beratungen, welche die ganze Kirche betreffen, bilden die Bischöfe den Senat und

dieser Gesamtheit ist der Papst untergeordnet, obwohl er das Präsidium derselben führt."

a) Beweis dessen aus der Apostelgeschichte. „Die höchste Kirchengewalt ist bei den Bischöfen nicht dem Papst allein," das zeigt die Apostelgeschichte, indem Petrus wohl den Antrag stellte, daß die Beschneidung von den Heiden nicht verlangt werden solle, aber „nicht bloß im Namen Petri wurde der Beschluß gefaßt, sondern im Namen der Apostel, Ältesten und Brüder".

b) Beweis aus der Kirchengeschichte. „Einen vorzüglichen Beweis, daß die Kirche von den ältesten Zeiten an das deutlichste Bewußtsein hatte, daß nur die allgemeine Übereinstimmung, nicht die des Papstes allein für die allgemeine Kirche verbindende Gesetze geben könne, liefert der Widerstand, den mehrere Partikularkirchen gegen Forderungen machten, die von Rom aus an sie ergingen;" so im Osterstreite, Ketzertaufstreite, Gnadenstreite (Opposition der afrikanischen Kirche gegen Zosimus, der ihr zuletzt beitrat).

c) Beweis aus der Praxis der Kirche. Das wichtigste Zeugnis, daß die höchste Kirchengewalt bei der allgemeinen Kirche sei, geht aus der Anschauung hervor, welche diese letztere stets von sich selbst hatte, „nämlich aus der immerwährenden Praxis, die viele Jahrhunderte in der Kirche beobachtet wurde". In wichtigen Dingen holte man nicht das Urteil der römischen Bischöfe ein, sondern berief allgemeine Synoden, untersuchte die Urteile derselben, indem man sie bestätigte, wie z. B. das eines Cölestin und Leo d. Gr., oder verwarf, wie die fünfte Synode das Konstitutum des Vigilius, die sechste Synode die Schreiben des Honorius, den sie mit mehreren anderen als Häretiker erkärte. Sehr merkwürdig ist auch das Beispiel des römischen Bischofs Liberius, welcher die von der arianischen Synode zu Sirmium verfaßte Glaubensformel unterzeichnete und dadurch der Synode von Nicäa widersprach.

d) Beweis aus den allgemeinen Konzilien, besonders aus den Beschlüssen der 4. und 5. Sitzung des Kon-

stanzer Konzils. „Diese Beschlüsse wurden 1. nationaliter et synodaliter d. h. von jeder einzelnen Nation und der ganzen Synode gutgeheißen, 2. Alles bestätigte der neuerwählte Papst Martin V.“ Auf dem Konzil von Basel wurden die Dekrete der Synode von Konstanz, daß die Autorität eines Konzils über dem Papste sei, erneuert. Eugen IV. versuchte nun die Synode aufzulösen, allein diese beschloß in der 13. Session, daß dem Papste dieses Recht nicht zukomme, er sei zwar das Haupt der Kirche, allein nicht über der allgemeinen Kirche selbst. Er könne ohne Zweifel irren, von der allgemeinen Kirche könne man dieses ohne Sünde nicht sagen. Es sei ketzerisch, zu behaupten, der Papst sei nicht an ein allgemeines Konzil gebunden. Nun änderte Eugen IV. seine Gesinnung, bestätigte die Verhandlungen des Konzils und alles, was von Anfang an bis zur 16. Session beschlossen worden war. Nehmen wir noch die Synode von Pisa dazu, in welcher gleichfalls die Superiorität des Konziliums über den Papst anerkannt, das Konzilium selbst aber von Alexander V. bestätigt worden war, so haben wir drei allgemeine Synoden, die von Pisa nämlich, von Konstanz und Basel, in welcher der Satz: die höchste Kirchengewalt sei bei der allgemeinen Kirche und diese sei über dem Papst, ausgesprochen wurde, und drei Päpste, welche durch ihren Beitritt zu diesen drei Synoden sie auch bestätigten, nämlich Alexander V., Martin V. und Eugen IV.“

Man hat verschiedene Einwürfe gemacht, um die Beschlüsse der Synode von Konstanz zu entkräften. Auf den Einwurf, die Synode von Konstanz spreche nur „für jenen bestimmten Fall ihre Superiorität“ aus, ist aber zu entgegnen, daß es „ausdrücklich in der 5. Session“ heißt, daß „wer die Beschlüsse dieser Synode und cuiuscunque alterius concilii generalis legitime congregati nicht befolge, den Kirchenstrafen unterliege“. Auf den Einwurf, die Konstanzer Dekrete seien durch das Florentinum aufgehoben, ist zu entgegnen, daß die Griechen die Forderung stellten, dem florentinischen Dekrete über die Papstgewalt sei die Klausel beizufügen: iuxta eum

modum, qui et in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur; „diese Klausel wurde dann auch hinzugefügt und somit der Papst abermals durch die Konzilien beschränkt und diesen unterworfen." Auf den Einwurf, die Konstanzer Dekrete seien durch das fünfte Laterankonzil verworfen, indem dieses aussprach, der Papst stehe über allen Konzilien, ist zu entgegnen: jene Synode vom Lateran war „keine allgemeine, es waren nur 80 Bischöfe da und von Frankreich gar keiner," jenes Dekret Leos X. wurde ferner „nur im Konzil vorgelesen, ohne daß man es untersuchte, darüber diskutierte, es kann mithin nicht als ein Konziliarbeschluß angesehen werden", und wollte man es als einen solchen ansehen, so könnten doch jene Worte, der Papst sei über allen Konzilien, nur als Grund zur Aufhebung der pragmatischen Sanktion gelten, „nie ist aber der Grund als infallibel anzusehen, sondern die Haupttendenz eines Kanons" (12, 3—14, 2).

6. Gründe gegen die päpstliche Unfehlbarkeit.

a) die Lukasstelle 22, 31—32 „bezieht sich bloß auf die Person Petri, wie aus dem Kontexte über allen Zweifel klar hervorgeht". „Soll denn nun ein Nachfolger Petri Christum verleugnen, d. h. im Glauben wanken und später wieder Christum standhaft verkünden? Man sieht, wie absurd eine solche Annahme wäre; aber eben darum kann man diese Stelle auch nicht auf die Nachfolger Petri anwenden." „Auch keiner der heiligen Väter, so viele deren auch diese Stelle kommentierten, interpretierten sie so: Cyprian 8 epist., Hil. l. I de trinit., Bas. 22 hom., Chrys. hom. 63 und 83, Aug. epist. 252, in ps. 108—18, ferner selbst Leo, Prosper, Theophylact. Mit einem Worte gar kein Vater. Aber gegen den unanimis patrum consensus soll keine Stelle erklärt werden ex conc. Trid. Man dürfte sie mithin nicht einmal auf den Nachfolger Petri anwenden."

b) Auch die Matthäusstelle 16, 18 ist für die Unfehlbarkeit der Päpste nicht beweisend. Es gibt nämlich verschiedene Erklärungen dieser Stellen von seiten der Väter.

Die einen verstehen unter Fels den Glauben, andere Christus, eine dritte Erklärung der Väter ist jene, die auch wir davon gegeben haben, wo man unter dem Felsen allerdings Petrus versteht, aber auch alle Apostel. Dieser Meinung sind Origenes, auch Cyprian und Augustinus und Hieronymus. Man mag nun was immer für einer Interpretation zugetan sein, so kann man keine Infallibilität herausbringen."

c) „Wenn nur einige Stellen zweifelhaft sein sollten, müßten sie nach der Tradition interpretiert werden, da finden wir aber nicht nur keine Bestätigung der Meinung, daß Petrus sich in allen seinen Nachfolgern für infallibel gehalten habe, sondern eine Widerlegung."

d) Auf den Einwurf: „der Papst ist das centrum unitatis, nimmt man aber an, die Entscheidungen desselben hätten für die Gläubigen keine Verbindlichkeit, so kann ein jeder was er will gegen die päpstlichen Entscheidungen behaupten und die Einigkeit ist zerrissen, und er hört auf, centrum unitatis zu sein," wird geantwortet: „allerdings kann einer gegen die päpstlichen Entscheidungen sprechen, wie wir mehrere Beispiele von Polykrates, Cyprian ꝛc. angeführt haben; deswegen ist aber die Einheit nicht zerstört, denn im außerwesentlichen kann Verschiedenheit sein und war auch immer, im wesentlichen aber wird die Entscheidung der allgemeinen Kirche die Einheit wieder herstellen."

e) „Dem Papste Infallibilität beilegen, widerspricht dem Wesen des Katholizismus und hebt diesen auf. Eine katholische Lehre ist jene, welche allgemein, d. h. zu allen Zeiten überall und von allen geglaubt wurde: entscheidet aber nur ein einzelner, so folgen alle diesem einzelnen und die Katholizität verwandelt sich in Singularität, d. h. alle Kirchen (καθ᾽ ὅλην) gehen in einer auf. Man kann sagen, wenn eine Lehre in allen Kirchen ist, so ist sie auch in jeder einzelnen, aber nicht umgekehrt, wenn sie in einer einzelnen ist, z. B. in der römischen, ist sie auch in allen. Woher kann man wissen, daß eine Lehre von allen und an allen Orten ge-

glaubt werde, d. h. daß sie eine katholische sei, wenn man nicht das Zeugnis aller Kirchen einholt?"

f) „Wozu Konzilien versammeln, wenn einer infallibel ist? Und wozu päpstliche Entscheidungen überall auf Konzilien untersuchen?"

g) „Das triftigste Argument sind aber immer die nachweisbaren Irrtümer in Glaubenssachen mehrerer Päpste," eines Liberius, Honorius, Johannes XXII.

h) „Mußten doch selbst die römischen Bischöfe am besten wissen, ob sie infallibel seien; aber viele von ihnen sagen geradezu, daß sie irren können;" so Paul IV., Hadrian VI. und vorher schon Innocenz III., Hadrian II., Gregor XI. (14, 3—15, 3).

IV. Allgemeine Konzilien.

1. Mitglieder derselben. „Da sich das gesamte Sacerdotium durch den Empfang der Weihe als Nachfolger der Apostel, mithin als die durch den heiligen Geist befähigten Träger der Lehre Jesu darstellt, bildet auch nur dieses Sacerdotium, also die Gesamtheit der Priester und Bischöfe, ein allgemeines Konzilium. Es ist mithin nicht nur jeder Priester befähigt, daselbst mitzuentscheiden, sondern, damit es ein eigentlich allgemeines Konzil sei, sollten sie auch entscheiden. Man sieht hieraus, wie unrichtig die Vorstellung mancher ist, die behaupten, die Priester könnten nur eine ratgebende, keine dezisive Stimme haben, denn da über eine Glaubenslehre zu entscheiden ein Ausfluß der Gewalt der Weihe ist und sie diese empfangen haben, so sind sie auch für eine entscheidende Stimme befähigt. Ebenso verhält es sich, um eine Disziplinarsache zu entscheiden, was ein Ausfluß der potestas iurisdictionis ist, daher haben auch Äbte, Kardinäle, die nicht Bischöfe sind, Pröbste von Klöstern dezisive Stimme. Aber eine ganz andere Frage ist es, ob die Priester ihrer Menge und der Verwaltung ihrer Geschäfte wegen zu einem allgemeinen Konzil berufen werden können, und da sieht jedermann ein, daß es unmöglich sei und daß

darum am füglichsten die Bischöfe dieses Recht ausüben" (16, 3—4).

2. Merkmale ökumenischer Konzilien und Konzilsbeschlüsse und deren Anerkennung durch die Kirche.

a) „Als Merkmale eines wahrhaft allgemeinen Konziliums führt man an die regelmäßige Berufung aller Kirchenvorsteher, die Zusammenkunft einer so großen Anzahl derselben aus allen Reichen und Nationen, daß man diese Anzahl als Repräsentation der allgemeinen Kirche ansehen könne, eine genaue Untersuchung der anhängigen Materien und eine volle Freiheit der Äußerung. Man sagt nun, wenn diese Bedingungen erfüllt seien, so sei ein solches Konzil als Repräsentation der allgemeinen Kirche anzusehen, und es habe darum auch gleiches Ansehen wie diese. Jene Merkmale sollte allerdings jedes concilium generale haben. Allein man ist z. B. schon darüber gar nicht einig, wie groß denn die Anzahl der Bischöfe sein müsse, damit man ein Konzil als ein allgemeines ansehen könne. Und wer könnte entscheiden, ob alles hinlänglich untersucht und keine Störung der Freiheit vorgefallen sei. Wer darum mit dem Ausspruch eines solchen nur relativ allgemeinen Konzils nicht zufrieden wäre, könnte immer den einen oder andern Mangel vorschützen. Alle Zweifel hebt darum erst die allgemeine Annahme der Kirche" (17, 2—3).

b) Auch die Gültigkeit der ökumenischen Konzilsbeschlüsse — Glaubens- und Disziplinarbeschlüsse — hängt von der allgemeinen Annahme der Kirche ab. „Ein wirklich allgemeines Konzilium, d. h. die Versammlung des gesamten Sacerdotium hätte natürlich in Erklärung dessen, was Lehre Jesu ist, die Gabe der Irrtumslosigkeit, da durch eine irrige Entscheidung dieser die ganze Kirche dem Irrtum preisgegeben würde. Da aber in der Tat noch kein solch allgemeines Konzilium versammelt war, auch nicht versammelt werden kann, so kömmt dem, was man ein concilium generale nennt, noch nicht deswegen Unfehlbarkeit zu, sondern dann, wenn die gesamte Kirche ihren (seinen?) Beschlüssen

beitritt; so sagt Gregor d. Gr. l. I ep. 24: sicut s. evangelii quatuor libros sic quatuor concilia suscipere et venerari profiteor — quintum quoque concilium pariter veneror, quia universali consensu sunt constituta, Chrysostomus hom. 52: tu non Nicaenos patres sed et orbem terrarum condemnas, qui sententiam illam comprobavit, Vincentius Lirinensis commonit. c. 3: hanc unam fidem veram esse fateamur quam tota per orbem terrarum confitetur ecclesia. Daher sagten auch die Konzilien von Konstanz und Basel: se repraesentare ecclesiam catholicam; insofern sie alle wirklich den Glauben der Repräsentierten aussprachen, was sich durch die allgemeine Annahme ihrer Bestimmungen ergibt, sind sie unfehlbar. Daher haben auch die Zweifel, ob die Synoden von Nicäa usw. wirklich allgemein gewesen seien, keinen Gehalt, da, was auf denselben festgesetzt wurde, allgemein von der ganzen Kirche akzeptiert ward. Als der eigentliche Beschluß eines solchen Konzils ist aber nur das anzusehen und nur das hat somit Gültigkeit auch nach der allgemeinen Annahme desselben, was klar und mit bestimmten Worten ausgesprochen wurde, also was nicht vieldeutig sein kann," was auf solche Weise also als geoffenbarte Lehre erklärt wird, ohne bloß nebenher oder nur als Beweisgrund ausgesprochen zu werden oder nur eine philosophische oder scholastische Streitfrage zu betreffen von bloß menschlichem Ursprunge (16, 4—17, 1).

Die Gültigkeit der Disziplinarbeschlüsse hängt nicht bloß von der allgemeinen Annahme ab, sondern ganz besonders auch „von der speziellen Annahme der einzelnen Kirchen; denn da diese nicht für alle Zeit an und für sich schon gemacht worden sein konnten, weil sich die Bedürfnisse hierin ändern, so ist es wohl auch möglich, daß zur selben Zeit nicht alle Kirchen gerade dieselben Bedürfnisse haben und ein Gesetz auf eine solche Kirche angewendet, das ihren Bedürfnissen nicht entspricht, wäre ja schädlich, also gerade der Absicht des Konzils entgegen, das sich zum Wohl der Kirche versammelte. Ferner hängen Disziplinargesetze von den be-

sondern Rechten, Gewohnheiten der einzelnen Kirchen ab, durch welche sie mithin modifiziert werden. Daher sind auch viele Dekrete des Konzils von Trient bei der unierten griechischen Kirche außer Übung und manche hat auch die französische Kirche nicht angenommen" (17, 1).

Die Konzilsbeschlüsse erlangen ökumenische Gültigkeit nicht erst durch die Zustimmung des Papstes. Dem Papste kommt es z. B. nur zu, in seiner Eigenschaft als Bischof von Rom „ein Zeugnis des Glaubens seiner Kirche" über eine vorliegende Materie abzulegen, wie auch die übrigen Bischöfe, und zum Zeichen dessen die Akten zu unterschreiben, wie die übrigen Bischöfe; ein besonderes Recht der Bestimmung der Beschlüsse kommt ihm als Primas der Kirche nur zu im Sinne der Promulgation derselben (17, 3).

3. Berufung der allgemeinen Konzilien. „Die ersten acht allgemeinen Konzilien beriefen die Kaiser, was durch sie am besten geschehen konnte, da der bei weitem größte Teil der christlichen Welt ihm unterworfen war. Jetzt aber, wo die Christen nicht mehr einem politischen Regenten unterworfen sind, gehört das Recht dem Papste in ordentlichen Fällen. Sollte aber der Papst in wirklich dringenden Fällen keine Synode berufen wollen, oder wenn kein Papst da wäre oder mehrere Päpste, deren Rechte strittig sind, so muß natürlich die Berufung auf was immer für eine andere Weise geschehen. Übrigens gehört, damit ein Bischof auf einer Synode erscheinen könne, die Einwilligung des Landesherrn dazu" (17, 1—2).

4. Präsidium der allgemeinen Konzilien. „Allerdings kommt dem Papste das Präsidialrecht zu; denn wer sollte einen gegründeteren Anspruch darauf haben . . . Man hat oft behauptet, das Präsidialrecht gebühre nicht dem Papste, sondern den Fürsten, denn auch die Kaiser hätten in den ersten Zeiten präsidiert; allein sie waren nur der äußern Ordnung wegen anwesend, was Konstantin ausdrücklich sagt" (17, 2).

5. Notwendigkeit der allgemeinen Konzilien.

„Daß sie nicht Christus selbst eingesetzt habe, ist gewiß, aber ebenso gewiß, daß in den ersten Zeiten die Konzilien sehr viel beitrugen, die Kirche fest zu vereinigen . . . Daß sie jetzt nicht mehr so notwendig seien als früher, ist aber auch gewiß, weil man jetzt viel mehr andere Mittel hat, sich zu verständigen, als früher; ob aber nicht wieder Zeiten kommen, wo nur die vereinte Kraft der lehrenden Kirche Mißbräuchen und Irrtümern steuern könne, wo alle Konzilien wieder relativ notwendig werden, läßt sich nicht bestimmen" (17, 4).

V. Konsens der zerstreuten Kirche.

„Das Übereinkommen der Kirchenvorsteher außer einem Konzil heißt der Konsensus der zerstreuten Kirche. Wir sahen, daß auch zum sogenannten allgemeinen Konzilium noch der Konsens der abwesenden Kirchenvorsteher kommen müsse und also die volle Gültigkeit der Konzilsbeschlüsse aus dem Konsens der mehr oder weniger vereinigten Kirchenvorsteher und der zerstreuten hervorging, also die Grundlage der Gültigkeit und Irrtumslosigkeit der Beschlüsse eben der allgemeine Konsens ist, so auch der Konsens der Kirchenvorsteher, die nicht einmal zum Teil an einem bestimmten Orte versammelt waren, irrtumlos in Bestimmung dessen, was geoffenbarte Wahrheit ist, sein müsse, eben weil es der allgemeine Konsens ist. Von den Disziplinarverordnungen gilt, was vorhin." „Die Bedingungen, unter welchen allein ein Konsens der zerstreuten Kirche als ein dogmatischer Schluß (Beschluß?) angesehen worden, sind ähnlich wie die von Bedingungen, aus welchen ein dogmatischer Schluß eines Konzils als solcher erkannt wird. 1. Es muß wirklich die Absicht, also ein volles, bewußtes Streben, eine Lehre festzusetzen, in den Kirchenvorstehern vorhanden sein. Ein bloßes Stillschweigen, eine nur nebenher angefügte Gutheißung einer Lehre begründet nichts. Eben das ist auch bei einer Disziplinarverordnung zu bemerken. 2. Die Lehre, um die es sich handelt, muß mit dem klaren Bewußtsein als einer geoffenbarten festgesetzt werden. 3. Die Übereinstimmung muß allgemein sein und

4. hinlänglich bekannt und erwiesen sein, was durch die literae formatae, durch die Versammlung der Bischöfe einzelner Provinzen oder Nationen, die sich gemeinschaftlich entscheiden und Beschlüsse einander zuschicken, aus den symbolischen Büchern, durch Katechismen usw. geschehen kann" (18, 1).

VI. Wesentliche und zufällige Rechte des Primates innerhalb der Kirche.

1. Wesentliche Rechte desselben. „Der Primat kann nicht weniger Rechte enthalten, als streng aus dem Begriffe der Erhaltung der Einheit folgt, denn sonst würde sein Begriff aufgehoben. Dieses ist aber eine bloß negative Bestimmung der Primatsrechte, daß sie nämlich nicht über einen gewissen Punkt zurückgesetzt werden dürfen, ohne seinen Begriff zu verlieren; aber die Bestimmung dessen, wieweit sie vorwärts gehen müssen, dürfen wir dem Begriffe nicht überlassen, weil die Entwicklung des Begriffs verschieden sein kann. Die Begrenzung des Begriffs liefert sein Verhältnis zum Episkopate, denn was den Episkopat als solchen aufhebt, kann nicht im Primate liegen und (liefert weiterhin) die Tradition, daher dürfen die wesentlichen Rechte nicht über den Umfang ausgedehnt werden, den die Tradition der ersten Jahrhunderte enthält; denn wollte man annehmen, zu den wesentlichen Rechten gehöre weit mehr, als die Tradition der ersten Jahrhunderte enthalte, so müßte man annehmen, man hätte das Wesen des Primats gleich in den ersten Jahrhunderten nicht gekannt, mithin den Primat selbst nicht. Man würde ferner die Tradition als Norm der Interpretation der Heiligen Schrift verwerfen und eben deswegen eine Unmöglichkeit, sich hierin zu vereinigen, herbeiführen. Also wesentliche Rechte gibt es nicht weniger, als zum strengen Begriff der Einheit gehört, und nicht mehr, als die Tradition angibt" (18, 2—3).

Wesentliche Rechte sind im besondern: a) Das oberste Aufsichtsrecht über die ganze Kirche — das Recht, Berichte einzufordern, Legaten zu schicken, obwohl dieses Recht nicht schlechthin wesentlich ist, weil nicht stets ausgeübt;

b) das Recht, die kirchlichen Kanonen zu exequieren — dogmatische und disziplinäre; dahin gehört das „Devolutionsrecht“, vermöge dessen der Papst die Befugnis hat, Vernachlässigungen in der Kirchenverwaltung und schlechte Handhabung derselben dermaßen unschädlich zu machen, daß er, wenn die Sache den Instanzenzug durchlaufen hat, ohne in Ordnung gebracht zu sein, einschreitet, und das „Beschützungsrecht der Kirchenvorsteher“, vermöge dessen er solche, welche angeklagt und mit Unrecht verurteilt wurden, insoweit protegiert, daß ihre Sache dem Kirchengesetze gemäß untersucht werde;

c) „das Recht, provisorische Glaubensdekrete zu erlassen“ oder bei entstandenen Streitigkeiten insofern zu entscheiden, daß, solang die allgemeine Kirche noch nicht sich ausgesprochen hat, man allerdings bescheiden seine Zweifel vortragen, aber nicht hartnäckig widerstehen und seine Meinung öffentlich verteidigen solle, endlich auch

d) das Recht, „in Disziplinargegenständen Verordnungen vorzuschlagen, welche dann in jenen Kirchen legal werden, wo sie promulgiert und rezipiert werden“ (18, 3—4—19, 1).

2. Zufällige, allmählich zugewachsene Primatsrechte sind folgende: das Recht, die Bischöfe zu bestätigen, das Recht, die Versetzungen derselben zu erlauben, Koadjutoren derselben aufzustellen, Reservationen vorzunehmen, ferner das Recht der Gestattung von Exemtionen, der Verleihung von Benefizien, der Dispensationen. Bezüglich der Reservationen wird u. a. folgendes bemerkt. „Man gestand sich von seiten der römischen Kurie selbst ein, daß die Reservationen die bischöfliche Wirksamkeit vernichten; dies beweist die Erteilung der Fakultäten, d. h. gewisser Vollmachten, durch welche den Bischöfen in gewissen, dem Papste vorbehaltenen Fällen als päpstliche Delegierte einzuschreiten erlaubt wird. Nebst dem Widerspruch, in den die Praxis mit der Theorie tritt, daß man nämlich als im Leben unausführbar ersieht, was man im Grundsatz festhält, enthalten jene Fakultäten Erlaubnisse zu solchen Dingen, die gar keiner Erlaubnis bedürfen. Der

Papst erlaubt erst dadurch den Bischöfen, das zu sein, wozu sie Gott bestellt hat" (19—21, 2).

Aus all diesen Darlegungen erhellt, welchen Standpunkt Möhler bezüglich der Kirchengewalt und ihrer Träger in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen 1823—25 einnahm. Als ursprünglichen Träger der kirchlichen Lehr- und Disziplinargewalt betrachtete er nicht in demokratischem Sinne die Gesamtheit der Gläubigen, so daß Bischöfe und Papst nur sekundäre Träger derselben wären und von ihren Aussprüchen eine Berufung an die Gesamtheit der Gläubigen als höchste Instanz eingelegt werden könnte. Eine solche durch Markus Antonius de Dominis, Edmund Richer, Quesnel, den Bischof Scipio Ricci von Pistoja, Febronius, Janus (S. 434), den spätern Döllinger (über die neue Geschäftsordnung des Vatikanischen Konzils 1870), J. Langen (das Vatikanische Dogma 1871, I, 23—26), J. Friedrich (über Wahrheit und Gerechtigkeit 1876 S. 59—60) u. a. vertretene Auffassung war ihm völlig fremd. Als ursprüngliche Träger der Lehr- und Disziplinargewalt betrachtete er die Apostel und alle diejenigen, welche von ihnen her durch Ordination Träger der priesterlichen Gewalt wurden und werden, mögen sie welcher jurisdiktionellen Rangordnung immer angehören. Er huldigte also der Anschauung, daß kraft göttlichen Rechtes nicht bloß die Mitglieder des ersten hierarchischen Standes (Bischöfe und Papst) die oberste Kirchengewalt innehaben, daß auch die Mitglieder des zweiten hierarchischen Standes auf allgemeinen und partikulären Synoden oder außerhalb derselben kraft göttlichen Rechtes Mitanteil an derselben haben, wenngleich sie ihrer Menge halber und ihrer Amtsobliegenheiten wegen dieselben nicht immer ausüben konnten und faktisch ausübten. Er hat hier also nicht bloß das von den Gallikanern gewöhnlich vertretene Episkopalsystem adoptiert, sondern darüber hinaus ein auf breiterer Grundlage aufgebautes Presbyterialsystem, wie es auf verschiedene Rechtstitel hin von seiten mancher gallikanischen Theologen und Kanonisten vertreten wurde, so z. B.

auf dem Konzil zu Konstanz schon von Kanzler Gerson, von Kardinal Peter d'Ailly, von Kardinal Filastre von St. Markus, auf dem Konzil zu Basel von Kardinal d'Allemand, Johannes von Segovia, später in zahlreichen Schriften vom Advokaten Maultrot u. a.[1])

Dieses System begegnet uns auch bei dem Landshuter Kanonisten A. Michl und dem Freiburger Kanonisten J. A. Sauter, deren Lehrbücher Möhler mitbenützte. Auch Drey, Hirscher, Wessenberg u. a. vindizierten dem niedern Klerus, wiewohl in verschiedener Weise, auf Diözesansynoden ein nicht bloß beratendes, sondern entscheidendes Stimmrecht und hätten ihm ein solches sofort auch auf partikulären und allgemeinen Konzilien vindizieren müssen. Ob die Mitglieder des priesterlichen Standes nach göttlicher Anordnung das nämliche und gleiche Stimmrecht in Anspruch zu nehmen befugt wären oder nur ein irgendwie begrenztes, durch Vertretung auszuübendes, ob ferner zur Erzielung gültiger Beschlüsse schon die einfache Mehrheit der Stimmen hinreiche oder eine annähernde, moralische Stimmeneinhelligkeit hierzu erfordert werde und welcher Art letztere sein müsse — diese und andere von den Vertretern des klerokratischen Kirchenverfassungssystems aufgeworfenen und viel verhandelten Fragen hat Möhler gar nicht in Erörterung gezogen. Er stützte ein solches Recht des priesterlichen Standes auf die Weihe, sah sich aber doch gedrungen zu der Annahme, daß die Weihe eo ipso noch keine aktuelle in Sachen der Lehre oder der Disziplin auszuübende Gewalt der besondern oder allgemeinkirchlichen Art gewähre und in sich befasse, da man trotz der Weihe einer solchen entbehren oder verlustig gehen kann. Er stützt ein derartiges Recht des priesterlichen Standes ferner auf die Tatsache, daß vielfach auch Nichtbischöfe den Konzilien angewohnt und entscheidendes Stimmrecht ausgeübt haben, ohne in Untersuchung zu ziehen, ob die so wechselnde und

---

[1]) Ausführliches bezüglich des Presbysterialsystems in des Verfassers Schrift über die „Bistumssynode" 1850—51 I, 97—300.

mangelhafte Beteiligung derselben an den Konzilien nicht vielmehr ein Beweis dafür sei, daß sie nur geschichtlichen Umständen und Bedürfnissen und dem Gewohnheitsrechte den Ursprung verdanke, also nur kanonisch-kirchlichen Charakters sei, ob nicht auch die weitere Tatsache dafür spreche, daß mitunter selbst hervorragende Laien den Konzilien anwohnten und deren Akten zur Beurkundung ihrer Echtheit mitunterzeichneten. Wenn Möhler ferner annahm, daß ökumenische Konzilien und Konzilsbeschlüsse ihre Gültigkeit nicht bloß erlangen durch die Zustimmung der diesen Konzilien anwohnenden Bischöfe, sondern auch durch die Zustimmung der abwesenden Bischöfe der über den Erdkreis zerstreuten Kirche, so müßte seiner Grundansicht zufolge auch angenommen werden, daß außerdem auch die auf irgend eine Weise kundgegebene oder präsumierte Zustimmung des gesamten Sacerdotiums kraft göttlichen Rechtes hierzu erforderlich sei und daß der Papst sofort nicht bloß den Beschlüssen des gesamten Episkopates, sondern auch des gesamten Sacerdotiums Unterordnung schulde.

Auch in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen verschiedener, oft nicht genau voneinander abzugrenzender Jahrgänge begegnen uns da und dort dieselben Anschauungen wie in den kirchenrechtlichen Vorlesungen von 1823—25. Die Lehre des Gallikaners Richer, daß „der Gesamtkirche, somit auch den Laien, die Schlüsselgewalt" übertragen worden sei, wird auch hier abgelehnt, indem sie nach Christi Anordnung dem Episkopate zur Ausübung übergeben wurde. Die Beweise für den Primat des Apostels Petrus werden auch hier nicht sowohl aus den Aussprüchen des Herrn als vielmehr aus dem tatsächlichen Verhalten Petri hergenommen.[1]) Auch hier wird hervorgehoben, daß der Primat „an die Person des Bischofs von Rom, der Petrum auf dem bischöflichen

---

[1]) Möhlers Kirchengeschichte von Gams 1867—68 I, 142—43, III, 254. J. A. Möhler der Symboliker von Friedrich 1894, S. 73—74.

Stuhl zu Rom folgte", sich angeschlossen habe, daß er als Abschluß der Einheitsentwicklung in der Bildungskraft des kirchlichen Organismus präformiert gewesen sei, aber erst allmählich zu faktischer Machtäußerung herausgetreten sei, als innerkirchliche Spaltungen dieses erforderlich machten und schon zu Cyprians Zeit als Tatsache uns entgegentrete und in den nachkommenden Jahrhunderten um so mehr eine hegemonische Stellung gewonnen und eingenommen habe, je mehr Häresie und Schismen zerrüttende Wirkungen ausübten, je mehr ferner Unwissenheit und Barbarei einzureißen drohten und eine kräftige Papstgewalt als Heilmittel herausforderten und zur Gegenwehr aufriefen, so daß Möhler in solchem Sinne die Äußerung hinwarf: „Das Papsttum ist ein Produkt der Unwissenheit und Barbarei, aber nicht Unwissenheit und Barbarei ein Produkt des Papsttums . . . Nicht die Ärzte brachten die Krankheit, wohl aber die Krankheiten die Notwendigkeit der Ärzte." Auch hier wird gesagt, daß die Beschlüsse allgemeiner Konzilien nicht bloß eine Bestätigung durch die auf ihnen anwesenden Bischöfe erfordern, sondern späterhin auch noch durch die abwesenden, denn „die Kirche steht höher als die Synoden und richtet auch diese". Auch hier finden sich Äußerungen über manche den Päpsten zugewachsene Machtbefugnisse, welche im Mittelalter zwar Vorteile hatten, solche aber nicht mehr haben und in den sogenannten Quinquennalfakultäten den Bischöfen nur zurückerstatten, was „im Begriffe der bischöflichen Gewalt liegt und nur durch Zeitumstände beschränkt werden könnte".[1])

* * *

Die von 1825 an weitergeführten patristischen und kirchen-historischen Studien riefen in Möhler die Überzeugung hervor, daß schon zur Zeit der arianischen Wirren der Römische Stuhl den einzigen festen Haltpunkt gebildet habe in der Zerrissenheit und in dem Gewoge der den Epi-

---

[1]) Friedrich ebenda S. 70, 78—81, 84—92, 101—103.

skopat und den Klerus und das Volk damals spaltenden Parteien und besonders den hauptsächlichsten Haltpunkt für den vielbedrängten Athanasius, und befestigten in weiterer Folge dann immer mehr und mehr die Überzeugung, daß der Inhaber des Römischen Stuhles nicht in Unterordnung stehen könne zu all denen, welchen er seinerseits eine feste Stütze bieten soll im einzelnen und im ganzen, daß die Grundanschauung des Gallikanismus also preiszugeben sei. Dieses möge nun im einzelnen konstatiert werden.

In dem 1827 erschienenen Buche „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit" zitiert Möhler einen Ausspruch des Geschichtschreibers Sokrates (h. e. II c. 8), welcher mit Bezugnahme auf die im Jahre 341 den Athanasius absetzende Synode von Antiochien sagt: „auch Julius, der Bischof von Rom, war nicht anwesend und niemand vertrat seine Stelle: gleichwohl befiehlt ein kirchlicher Kanon, daß die Kirche keine Gesetze geben dürfe ohne Einwilligung des römischen Bischofs" (II, 66—67). Mit Bezugnahme auf die Synode von Sardica spricht Möhler sich ferner auf folgende Weise aus: „Da der Papst, auf welchen die Würde Petri übergegangen, das Haupt ist, mit welchem alle Glieder in Verbindung stehen, so sollten auch alle Bewegungen der Einzelkirchen im Einverständnis mit demselben vor sich gehen. Wie durch die allmächtige Kraft des Erlösers das Getrennte Eins wurde, so lag im Arianismus, der die Gottheit des Heilandes leugnete, der Keim der Absonderung, der Eigenmächtigkeit, der Zerstörung, wie seine ganze Geschichte beweist. Wie daher die katholische Kirche dem Arianismus entgegenarbeitete, so lag es in der Natur der Sache, daß sie durch eine geheime innere Stimme zugleich der absondernden Tendenz desselben begegnete und darum mit dem unsichtbaren Mittelpunkt und Haupt der Kirche zugleich den sichtbaren Mittelpunkt und das sichtbare Haupt hervorhob . . . So wurde die Geschichte des Athanasius ein sehr merkwürdiger Punkt für die Geschichte des Primates und ihre Wirkungen

erstreckten sich auch in dieser Beziehung weit in die Zukunft hinein" (II, 73—74). Diese Geschichte des Athanasius wurde ohne Zweifel auch ein Wendepunkt in der Geistesgeschichte Möhlers.

Einen bedeutsamen Fortschritt in der betretenen Richtung läßt die in der Tübinger Quartalschrift 1829 S. 565—72 veröffentlichte Rezension des in umgearbeiteter 4. Auflage 1829 erschienenen Kirchenrechts von F. Walter erkennen. Mit Recht sagt Gams: Möhler habe diese Rezension geschrieben, „nachdem inzwischen in seinen kirchlichen und kirchenrechtlichen Anschauungen ein Umschwung stattgefunden habe, vielleicht auch, um seine Rezension vom Jahre 1823 zu neutralisieren".[1]) Möhler spricht sich nunmehr auf folgende Weise aus: „Vorliegendes Werk, von welchem seit sechs Jahren vier Auflagen erschienen sind, verdankt diese Auszeichnung vor allem dem kirchlichen Sinne, in welchem es geschrieben ist; denn schon längst sah man einem Werke entgegen, welches sich über die unkirchliche Richtung der josephinischen Kanonisten erheben und sich auf einen Standpunkt versetzte, der den höhern Bedürfnissen der Zeit entspreche . . . Vorzüglich hat dem Referenten ein ganz eigentümlicher Geist der Versöhnung und der Vereinigung, ein Geist der Ausgleichung, des Sicheinandernäherbringens, der Berichtigung, Milderung und Verständigung sowie die echte Liberalität gefallen. Dem Referenten sind einmal die Absoluten verhaßt; aber nicht bloß die in der Soutane, sondern auch die im Frack . . ." Weiter bemerkt dann Möhler, daß Walter von den Extremen solcher Absoluter sich ferngehalten habe, also weder gleich manchen Vertretern einer einseitig philosophischen Richtung „einen bestimmten Zeitraum, namentlich die ersten drei Jahrhunderte herausgriff und die Formen, die sich damals gebildet hatten, als das Ideal aufstellte, worauf die jetzige Kirche zurückzuführen sei", noch auf unhistorische Weise „eine andere Zeit z. B. die des Mittelalters als den abso=

---

[1]) Gams, Lebensbild Möhlers S. 259.

luten Typus für alle andern zu betrachten geneigt gewesen wäre". „Man kann daher von Herrn Walter gar nicht einmal sagen, daß er irgend einem Systeme, sei es dem Papal- oder Episkopalsystem, huldige, sowie es denn immer einen vielfach befangenen und beschränkten Sinn voraussetzt, sich einem solch starren Systeme hinzugeben; zumal wenn die Theorie auf das Leben mit all ihren Bestimmungen und Konsequenzen übertragen werden soll. Wenn Referent von Bischöfen hört, die sich für das Episkopalsystem erklären, weil sie Bischöfe seien, so fällt ihm immer die Anekdote von jenem Generale ein, der in einer Landkartenhandlung die Generalden Spezialkarten desbalb vorziehen zu müssen glaubte, weil die Spezialkarten unter der Würde eines Generals seien und ein General nur Generalkarten besitzen müsse."[1] Möhler will hier nicht mehr wie ehedem die ersten drei Jahrhunderte auf eine zu ausschließliche und einseitige Weise als Maßstab der Beurteilung des kirchlichen Verfassungslebens angewendet wissen.

Von Interesse sind in einschlägiger Hinsicht auch die auf die pseudoisidorischen Fälschungen sich beziehenden Arbeiten Möhlers. Mit Sarkasmus hatte er schon in der Tübinger Quartalschrift 1827 S. 542—47 sich gegen Anton Theiner gewendet, welcher die Fälschungen mit Gewißheit zu Rom geschehen sein läßt. Gegen den römischen Ursprung derselben erklärte sich Möhler auch in den 1829 und 1832 in der Tübinger Quartalschrift veröffentlichten „Fragmenten aus und über Pseudoisidor". Dieselben verfolgen nach ihm nicht die ihnen oft unterlegte Tendenz, als ob „der Autor durch das Ansehen der ältesten allgemein verehrten Päpste die Gewalt des Papstes seiner Zeit erweitern oder die der Metropoliten beschränken oder endlich die Kirche von dem Übergewichte des Staates befreien wollte". Der Autor beabsichtigte aufrichtig das Wohl der Kirche. Als Mittel hierzu sollten ihm aber die erdichteten

---

[1]) Tübinger Quartalschrift 1829, S. 566—70.

Aussprüche altehrwürdiger, der vornicäischen Zeit angehöriger, päpstlicher Autoritäten dienen, denen er in den Mund legte, was er den Bedürfnissen seiner Zeit als förderlich erachtete. „Da nun die Verhältnisse des Lebens eine besondere Berücksichtigung und Auszeichnung der Papalrechte bedingten und namentlich jener, welche in frühern Zeiten unter andern Umständen im Hintergrunde geblieben waren und daher auch in den schriftlichen Dokumenten der Vorzeit seltener erwähnt werden, so glaubte man, die höchste und eigentliche Tendenz Isidors sei dahin gerichtet gewesen, die Papstgewalt zu erhöhen.“ Die Entstehung dieser erdichteten Dekretalen ist in Frankreich zu suchen, weil sie einen Reflex der nach dem Tode Karls d. Gr. unter Ludwig dem Frommen und dessen Söhnen hervorgetretenen Zustände darstellen.[1]) Besonders die Symbolik Möhlers läßt ersehen, daß sich in ihm mehr und mehr noch die Überzeugung festigte, in vormittelalterlicher und mittelalterlicher Zeit habe die zentrale Macht im kirchlichen Organismus zwar ein steigendes, ja zuletzt ein übergroßes Gewicht erlangt, in neuerer Zeit haben aber verschiedene peripherische Strebungen und Maßnahmen einen übermächtigen Rückschlag dagegen gebildet und zersetzende Wirkungen ausgeübt, so daß nur ein um den kirchlichen Mittelpunkt sich scharender und mit ihm vereinigter Episkopat als untrüglicher vor extremen Ausschreitungen bewahrender, unentwegbarer Haltpunkt der kirchlichen Lebensbewegung betrachtet werden könne. In der 1. Auflage der Symbolik von 1832 stellt Möhler § 37 das Episkopal- und Papalsystem als zwei für das kirchliche Leben sehr wohltätige Gegensätze hin, von denen das erstere die eigentümliche freie Entwicklung der Teile bewahre, während das letztere die Verbindung derselben zu einem lebendigen Ganzen festhalte. Hier wird dem Episkopalsystem nicht Alleinberechtigung zugesprochen und um viel weniger einem noch auf breiterer Basis stehenden Presbyterialsystem wie ehedem; auch dem

[1]) Möhlers ges. Schriften I, 307—11, 321—46.

Papalsystem wird eine relative Berechtigung zuerkannt. In der 4. Auflage der Symbolik vom Jahre 1835 § 43 erklärte aber Möhler das Episkopalsystem, wie es durch die Synode von Konstanz und Basel zum Ausdruck gekommen sei und eine Unterordnung des Papstes unter ein allgemeines, gesetzmäßig berufenes Konzil dekretiert habe, als eine schroffe Ansicht, die „bereits verschollen" sei, ohne diesen prinzipiell so wichtigen und weittragenden Satz näher zu begründen. Hiermit ist selbstverständlich die vormalige Auffassung verworfen, daß die Beschlüsse der 4. und 5. Sitzung von Konstanz, universell gedeutet in dem Sinne, als ob auch eine Unterordnung eines rechtmäßigen, allgemein anerkannten Papstes unter ein allgemeines Konzil darin ausgesprochen liege, von Papst Martin V. und die Beschlüsse des Basler Konzils, welche eine solche Unterordnung sogar als Glaubensartikel erklärten, von Papst Eugen IV. bestätigt worden seien und das Florentiner Unionsdekret in solch einschränkungsweisem Sinne auszulegen sei. Hiermit war ferner auch die Unterordnung des Papstes unter den Gesamtepiskopat der über den Erdkreis zerstreuten Kirche und um so mehr unter das Gesamtsacerdotium derselben verworfen, also das gallikanische System in all diesen Formen zum Opfer gebracht. Hiermit war auch verworfen, daß irgend welche Konzilien und deren Beschlüsse als ökumenische zur Anerkennung gelangen und eine verpflichtende Kraft erlangen können, selbst ohne Zustimmung des Papstes, so daß letzterer sogar wider Willen diesen Beschlüssen die Promulgation und in solchem Sinne auch die Bestätigung müßte zuteil werden lassen. Hiermit war auch verworfen, daß die Trennbarkeit des kirchlichen Primates vom römischen Bischofsstuhle selbst ohne Zustimmung des Papstes von rechtswegen stattfinden könnte. Schließlich scheint also Möhler auf ein antigallikanisches, gemäßigteres Episkopalsystem hinausgekommen zu sein, welches weder eine Unterordnung des Papstes unter den Gesamtepiskopat annahm, noch umgekehrt eine Unterordnung des letzteren unter ersteren, sondern beide als relativ selbständige,

in Beiordnung zueinander stehende, sich beiderseits ergänzende Träger der kirchlichen Lehr- und Disziplinargewalt betrachtete und in vorvatikanischer Zeit von seiten kirchlicher Theologen sowohl inner- wie außerhalb Deutschlands vielfältige Vertretung gefunden hat. Wäre Möhler noch einen Schritt weiter gegangen, so würde sich ihm die Auffassung ergeben haben, daß die im Primate zum höchsten Audruck kommende Einheitskraft, um als eine den kirchlichen Gesamtorganismus tragende und erhaltende und als eine allen ihn bedrohenden Störungen und Angriffen gewachsene sich erweisen zu können, nicht begründet werde durch das, was sie ihrerseits begründen, zusammenhalten und einigen soll, und daß der Primat sofort zum Episkopate in Überordnung stehe unbeschadet des göttlichen Ursprungs, welcher letzterm eigne. Die schon in der Erstlingsschrift niedergelegte Grundanschauung von der im Primate zum höchsten Ausdrucke gelangten Einheitskraft würde alsdann zu einer Evolution gekommen sein, die in c. 3 und 4 der Vatikanischen Dekrete de ecclesia ihre dogmatische Aussprache fand.

Vom Standpunkte der durch Möhler schließlich gewonnenen Auffassung des Primates aus ergab sich von selber auch die Verwerfung der von ihm früher festgehaltenen Lehre, daß es zufällige Rechte des Papstes gegeben habe und gebe, die erst in vormittelalterlicher und mittelalterlicher Zeit ihm zugewachsen seien und ihm beliebig trotz seines Einspruches wieder entzogen werden können. Diese Folgerung hat Möhler ausdrücklich auch selber gezogen. In der ersten Auflage der Symbolik § 37 und in der zweiten § 42 sagt er: „Mit der Sichtbarkeit der Kirche, mit dem sichtbaren, geordneten und bestimmten Wechselverkehr der Gläubigen war auch ein sichtbares Haupt gegeben mit einem übrigens nach dem Bedürfnisse der Zeiten mehr oder minder großen Unfang von Rechten und Pflichten.“ Dieses erläutert er in der dritten Auflage von 1834 und in der vierten von 1835 § 43 dahin: „zu seinen wesentlichen kirchlichen Rechten, deren Umfang bei den Kanonisten nachzuschlagen ist, erwarb sich der Papst je nach

den verschiedenen Kulturstufen ganzer Zeitalter und einzelner Völker sogenannte außerwesentliche, manche Umwandlungen zulassende Rechte, so daß seine Gewalt bald größer bald kleiner erscheint." Hiermit übereinstimmend, sagt er in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen: „Wie im 15. wurden auch im 16. Jahrhundert die päpstlichen Rechte als unwesentliche, mit dem Primat ursprünglich nicht verbundene bestritten. Man beurteilte die ganze Geschichte des Papsttums nach einem unhistorischen Maßstabe, indem man unsere Zeit als das fortwährende Kriterium annahm, als ob die menschliche Gesellschaft immer auf dieselbe Art regiert werden könnte." Schwerer Tadel trifft deshalb das von Hontheim unter dem Namen Febronius herausgegebene Werk »De statu ecclesiae«. „Dieses gelehrte Werk war, selbst von seiner unsystematischen Form abgesehen, nicht ohne bedeutende Fehler, insbesondere wird der tiefere historische Sinn, der sich mitten in den Geist der Zeiten hineindenken, das Besondere aus dem Allgemeinen zu erklären und Gesetze und Verfassungen nach den Bedürfnissen der Völker zu beurteilen weiß, darin vermißt. Nikolaus Hontheim war von der mechanischen Ansicht geleitet, daß ein bestimmter Kreis von Rechten, in denen sich Papst und Bischöfe bewegen sollen, für alle Kulturstufen passend sei. Die Verfassung der ersten vier bis fünf Jahrhunderte galt ihm hiernach als Norm für alle Zeiten und die später wahrzunehmenden Veränderungen führte er darum auf bloßen Zufall oder auf widerrechtliche Usurpationen der Päpste zurück. Die pseudoisidorischen Dekretalen spielen deshalb eine überaus große Rolle; durch sie wird das Papalsystem des Mittelalters erllärt, ohne das Bedürfnis zu fühlen, sie selbst auch echt historisch zu erklären . . . Einen jeden Bischof wollte er zu dem machen, was er im Papst nicht leiden mochte, zu einem Monarchen, und brachte dadurch nicht bloß einen tiefen Widerspruch in sein ganzes System, sondern isolierte jede Diözese und riß sie soviel als möglich vom Verbande mit der Gesamtheit los, was dem Geiste der Kirche so sehr widerstrebt, indem gerade all ihre Institutionen dar=

auf hinzielen, das einzelne nur im ganzen aufzufassen und im Einklange mit demselben handeln zu lassen. Dadurch legte er zugleich den Grund, daß die Bischöfe, einzeln für sich dastehend, die kirchliche Selbständigkeit dem Staate gegenüber nicht mehr zu behaupten imstande waren, worauf ihn schon die Geschichte der Gallikanischen Kirche hätte aufmerksam machen sollen. Lag in der päpstlichen Macht eine Beschränkung der bischöflichen Gewalt, so auch zugleich eine Ergänzung der Einsicht und der Kraft derselben; das letztere übersah Hontheim von dem erstern, und wir können hierauf alle seine Fehler zurückführen." [1])

Auch die der spätern Periode angehörenden exegetischen Vorlesungen Möhlers, soweit sie die Primatsfrage berühren, mögen schließlich noch in Betracht kommen. Nach Ausweis der Universitätskataloge hielt er dieselben nicht in Tübingen, sondern erst in München und begann sie 1835 mit der Erklärung des Römerbriefes. In dem Manuskript der Erklärung dieses Briefes spricht er § 1 sich folgendermaßen aus: Paulus schrieb diesen Brief „gewiß auch wegen der ausgezeichneten Bestimmung der römischen Kirche, welche zur Lehrerin und Führerin aller Gläubigen auserwählt und darum vor allen würdig war, den bedeutungsvollsten apostolischen Brief zu empfangen und den übrigen Gemeinden mitzuteilen; endlich hatte sie auch wegen der ihr zugedachten Stellung in der Gesamtkirche das Bedürfnis des fest- und tiefgegründetsten christlichen Bewußtseins, zu dessen Vollendung auch seinerseits beizutragen der Apostel Paulus den Beruf in sich fühlen mußte".

* * *

Die Lehre Möhlers von Kirche und Primat weist also — das ist unser einschlägiges Endergebnis — eine Bewegung auf von der breiten Basis eines klerokratischen Presbyterialismus ausgehend und stufenweise aufsteigend zu einem ge-

[1]) Kirchengeschichte Möhlers nach Gams III, 295—97.

mäßigten, die Versöhnung mit dem Papalismus anstrebenden Episkopalismus. Die Lehre Döllingers, des Herausgebers der gesamten Schriften und Aufsätze desselben, hat eine entgegengesetzte Bewegung durchlaufen. Ersterer endete da, wo letzterer begann. In der Zeit ihres gemeinschaftlichen und freundschaftlichen Zusammenwirkens in München standen sie insofern auf einem gemeinsamen Boden. Döllinger hat auch späterhin noch bezeugt, daß er 1836—57 sich aufrichtig bemüht habe, in den Bahnen des Papalsystems zu wandeln, dessen letzte Konsequenzen die Vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 seien,[1]) ist schließlich aber dann sogar über das Anfangsstadium Möhlers zurückgegangen, indem er die Gesamtheit der Gläubigen als höchste Instanz anrief gegen die Vatikanischen Dekrete.

B. Möhlers kirchliche Reformgedanken.

Die äußern kirchlichen Formen sollen keine erstorbenen, toten, sondern von wahrem kirchlichen Geiste belebte Formen sein, ohnedem haben sie sich selber überlebt: das war ein Grundgedanke, welchen Möhler durch all seine Schriften mehr oder minder hindurchleuchten ließ. Nun hatte er sich in jugendlicher Begeisterung ein Ideal der Kirche zurechtgelegt, welches er in gereifteren Jahren mancher Umgestaltung unterwarf; ist es also zu verwundern, wenn er früher in liturgischen und disziplinären Dingen manchen Reformgedanken Ausdruck gab, die er später nur einschränkungsweise oder gar nicht mehr vertrat?

Fassen wir zuerst die Periode von 1823—26 vor dem Erscheinen des „Athanasius" ins Auge! Hier sprach sich unter anderm Möhler aus für Laienkelch,[2]) für deutsche Li-

[1]) Briefe Döllingers über die Vatikanischen Dekrete von 1869 bis 1887, herausg. von H. Reusch 1890, S. 133.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1824, S. 648—49, Jahrg. 1825, S. 287—88.

turgie,[1]) für Abbestellung von Spezial- und Solitärmessen[2]) und von einfachen Meßbenefizien und von Meßstipendien.[3]) Für Klöster erklärte er sich nur, wenn sie, wie es ehedem der Fall gewesen, aus innerm Triebe kommen und den neuen Bedürfnissen entsprechen mit mystischem Mönchsgeiste; er will lieber mystischen Mönchsgeist ohne Mönche, als Mönche ohne mystischen Mönchsgeist.[4]) Er will äußere Missionen, aber ohne scholastische Theologie und ohne lateinischen Kult, weil dieser die Notwendigkeit lateinischer Schulen in den betreffenden Missionsländern mit sich bringt.[5]) Statt innerer Missionen will er lieber gute Schulmänner und Katecheten.[6]) Geistliche können solche indessen nur sein, wenn sie mit wissenschaftlicher Bildung eine wahrhaft kirchliche Gesinnung und Lebensführung verbinden. Zum Zwecke der Erneuerung des geistlichen Berufssinnes sollten wenigstens für angehende Geistliche jährliche Exerzitien durch Dekane abgehalten werden, oder, falls dieses nicht möglich sein sollte, in jedem Dekanate ein besonderer Spiritual hierfür bestellt werden.[7])

Fassen wir weiterhin die Periode der letzten zwanziger und der dreißiger Jahre ins Auge!

Auch hier läßt Möhler den Ruf ergehen, die Erneuerung des priesterlichen Lebens von Innen heraus zu suchen und zu betätigen. „Mit unendlicher Wehmut“ erfüllte ihn die von weltlichen Professoren der Universität Freiburg an den Großherzog von Baden, die badischen Landstände und den Erzbischof von Freiburg eingereichte Denkschrift für Aufhebung des Zölibates der katholischen Geistlichen Badens. Glaubet ihr — so ruft er 1828 in der Beleuchtung derselben mit

---

[1]) Ebenda 1823, S. 293 ff., Jahrg. 1825, S. 286—89.

[2]) Ebenda 1824, S. 420—22.

[3]) Ebenda 1826. S. 438.

[4]) Ebenda 1826, S. 433—35.

[5]) Ebenda 1825, S. 622—25.

[6]) Ebenda 1825, S. 641.

[7]) Ebenda 1826, S. 445.

Emphase aus — daß den bezeichneten badischen Priestern „die Weiber geben, was sie nicht besitzen"? „Vor allem wäre eine Anzahl Männer den Badensern zu erflehen, die in so enger Verbindung mit den höhern Mächten ständen, daß ihr Segen in Strömen die göttliche Gnade herabzöge, Männer, die mit schöpferischer Kraft über dem thohu va bohu schwebten, die die Tiefe Augustins, des Hieronymus Gelehrsamkeit, des Chrysostomus Rednertalent und die Milde des Hilarius mit der Strenge des unerbittlichen Ratherius von Verona verbänden." Der Zölibat der Geistlichen wird besonders stets „eine lebendige Protestation gegen alle Versuche bilden, die Kirche in den Staat sich verlieren zu lassen . . . er wird die Verweltlichung der Kirche hemmen und das etwaige verkehrte Beginnen einzelner kirchlicher Machthaber, den Staat der Kirche zu unterwerfen, ununterbrochen vereiteln".[1] „Geistliche ohne Geistlichkeit sind Invaliden von Haus aus": so lautet ein weiterer, bezeichnender Ausspruch Möhlers. Korrektionshäuser für unwürdige Mitglieder des Klerus erschienen ihm aber nicht als angemessen, dagegen wohl die Ausschließung derselben aus dem mit Funktionen betrauten geistlichen Stande.[2] Besonders dem Mönchtum, dessen tiefmystischer Zug allüberall da, wo er sich geschichtlich kundgegeben, die Seele Möhlers sympathisch berührte, widmete er 1836—37 noch eine schöne Studie über dessen „Geschichte in der Zeit seiner Entstehung und ersten Ausbildung."

Was den liturgischen Dienst anbelangt, so erklärt sich Möhler jetzt wenigstens gegen eine deutsche Meßliturgie und für das lateinische Missale.[3] Betreffs der Reichung des Laienkelches spricht er sich in der Symbolik 1. Auflage 1832 § 30 und in den spätern Auflagen § 34 folgendermaßen aus: Es besteht in der katholischen Kirche die Sitte, das Abend-

---

[1]) Katholik 1828, H. 10—12, Gesammelte Schriften I, 180—81, 257.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1830, S. 555—59.

[3]) Ebenda 1830, S. 545.

mahl nur unter einer Gestalt zu empfangen. Diese in den Klöstern entstandene, in immer weitern Kreisen verbreitete und dann durch kirchliches Gesetz sanktionierte Sitte ging hervor aus frommer Scheu, die Form des Höchsten und Heiligsten, dessen der Mensch gewürdigt werden kann, auch bei der gewissenhaftesten Behandlung durch Vergießen u. dgl. zu entheiligen. „Gleichwohl würden wir uns freuen, wenn es einem jeden freigestellt würde, ob er aus dem gesegneten Kelche trinken wolle oder nicht, was auch zuverlässig geschehen wird, wenn sich der allgemeine Wunsch in Liebe und Eintracht ebensosehr für den Genuß aussprechen würde, als er sich vom 12. Jahrhundert an dagegen ausgesprochen hat."

In disziplinärer Beziehung äußert sich Möhler also. Was in einer Diözese geordnet werden soll, hat mit Wissen und Einwilligung des Bischofs zu geschehen, die wichtigeren Kirchengesetze sind aber „mit Genehmigung und mit Sanktion" des allgemeinen Oberhauptes der Kirche festzustellen.[1]) Nach wie vor ist Möhler aber gegen päpstliche Reservationen und Dispensationen und bemerkt, daß sie durch den Lauf der Geschichte bereits schon eine Minderung erfahren haben: „Klöster sind aufgehoben, also auch Dispensationen von Ordensgelübden, Fürsten, die etwa Klöster errichten, können bloß zeitliche Gelübde erlauben, Feiertage sind gemindert usw."[2]) „Seit dem Emser Kongreß haben sich die politischen und kirchlichen Verhältnisse in Deutschland so wesentlich geändert, daß die dort projektierte Kirchenverfassung nicht mehr zum Typus für unsere Tage dienen kann."[3]) Desgleichen erklärt sich Möhler auch in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen dieser Periode, ob sie nun früher oder später zu datieren sein mögen, gegen die Quinquennalfakultäten, sowie auch gegen die Errichtung stehender Nuntiaturen[4]) und bemerkt bezüglich

---

[1]) Ebenda 1830, S. 37—38.

[2]) Ebenda 1830, S. 561—64.

[3]) Ebenda 1830, S. 550.

[4]) Vgl. Friedrich a. a. O. S. 102—3.

der Emser Punktationen der vier Erzbischöfe von Mainz, Köln, Trier und Salzburg, daß die Ansprüche, welche sie gegen den Papst erhoben, zwar an sich billig und in den Zeitverhältnissen begründet gewesen seien und nur zu wünschen war, daß der Papst in manchen Beziehungen nachgab; sie faßten jedoch den kühnen Gedanken, die Kirchenverfassung der ersten Jahrhunderte zu erneuern, sich über den Gang der historischen Entwicklung hinwegzusetzen, den Boden des positiven Rechtes zu verlassen, was ein ihre eigene Existenz als Fürstbischöfe bedrohendes Beginnen und sofort ein Widerspruch war, der zu seiner Lösung an eine neue Zeit appellierte.[1])

C. Möhler über das Verhältnis von Staat und Kirche.

In der 1823 publizierten Besprechung von Walters Kirchenrecht erster Auflage stimmt Möhler dessen Anschauung zu, daß die Idee der Kirche über der Idee des Staates stehe, weil der Staat von der Idee der Kirche beherrscht sein soll, erklärt sich aber gegen die von demselben, wie es scheine, gezogene Folgerung, es stehe die Kirche also auch ihrer Erscheinung nach über dem Staate in seiner Erscheinung. Das ist — bemerkt Möhler — eine „Vermischung der Begriffe". Das, was für die Kirche ihrer Idee nach gilt, darf nicht auf die Kirchengewalt übertragen werden; „herrscht also wie im Mittelalter die Kirche über den Staat, so muß sie ihren eigenen Charakter schon verloren haben, d. h. sie wirkt nicht mehr als Kirche, sobald sie über den Staat zu herrschen beginnt, bei ihr muß schon Freiheit in Zwang und Geist in Mechanik übergegangen sein".[2]) Wie das Übernatürliche dem Natürlichen, so ist die Kirche dem Staate der Idee nach übergeordnet, der tatsächlichen Erscheinung nach stehen aber beide im Verhältnis der Koordination: das ist die hier niedergelegte prinzipielle Auffassung Möhlers.

---

[1]) Kirchengeschichte Möhlers nach Gams III, 303—4.
[2]) Tübinger Quartalschrift 1823, S. 282—85.

Im Einklange hiermit verwirft er in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen von 1823—25 einerseits eine Unterordnung des Staates unter die Kirche im Sinne des seit Gregor VII. herrschend gewordenen Systems von der direkten oder indirekten Gewalt des Papstes über Fürsten und Völker und ebenso anderseits eine Unterordnung der Kirche unter den Staat. Die eine wie die andere betrachtet er als ein verfehltes Extrem (Msk. 30, 4—31, 3). Er pflichtet der Sache nach insofern also auch dem ersten Artikel der Gallikanischen Deklaration von 1682 bei, wie er dem zweiten von der Unterordnung des Apostolischen Stuhles unter ein allgemeines Konzil beigepflichtet hatte, und dem dritten, welcher eine Beschränkung desselben durch die Vorschriften und Gewohnheiten der Gallikanischen Sonderkirche, und dem vierten, welcher das Urteil des Papstes in Glaubenssachen als unwiderruflich nur erklärt, wenn die Zustimmung der Kirche hinzukomme.

Die Kirche besitzt in bezug auf den Staat Autonomie, wie umgekehrt. Sind sie aber auch voneinander unabhängig, so doch nicht gleichgültig füreinander. Die Kirche hat dem Staate eine moralische Stütze zu bieten. Sie vermag die Loyalität der Handlung in Moralität umzuwandeln, dringt also dahin, wohin der Staat nicht dringen kann; sie bewirkt, daß die Gesetzmäßigkeit der Handlung aus Überzeugung hervorgehe und macht die bürgerliche Treue zur Gewissenspflicht (Matth. 22, 21; Römerbrief 13, 1—7; I. Petribrief 2, 13—15; I. Tim. 2, 1—3). Der Staat hat dagegen der Kirche äußere Stütze zu bieten. Zu diesem Zwecke steht ihm zwar kein jus in sacra zu, wohl aber ein jus circa sacra, sofern die Kirche eine „besondere Gesellschaft im Staate bildet". Dieses jus circa sacra befaßt in sich das Schutzrecht gegenüber der Kirche, welches sich auf wesentliche und außerwesentliche Dinge bezieht und das oberste Aufsichtsrecht über dieselbe, welches sich auf außerwesentliche, von Menschen abhängige Dinge bezieht, sei es auf reinkirchliche in negativer Weise, sei es auf gemischte in zugleich positiver Weise. Dieses Aufsichtsrecht „fließt aus der Pflicht des Fürsten, alles zu verhindern, was

dem Staate irgend einen Nachteil bringen könnte; es heißt darum auch jus cavendi".

Der Staat kann im allgemeinen vermöge dieses Aufsichtsrechtes „1. darauf dringen, daß längst bestandene Disziplinargesetze oder Gewohnheiten, die der Zeit und Umständen, dem Staatswohl nicht mehr angemessen sind, abgeschafft werden oder verändert; dahin sind auch zu rechnen Prozessionen, Wallfahrten, überhäufte Feiertage; 2. (er kann darauf dringen, daß) Gesetze, Verordnungen, Ausschreiben der geistlichen Behörden, sowohl des Papstes als des Bischofs, vor ihrer Bekanntmachung der Genehmigung des Landesfürsten vorgelegt werden müssen und nach Befinden promulgiert oder auch nicht promulgiert werden dürfen, wie z. B. die Bulle in coena Domini in Österreich nicht angenommen wurde. Dieses Recht bezieht sich aber nicht bloß auf Disziplinargegenstände, sondern dehnt sich auch auf dogmatische aus. Freilich nicht insofern, als könne oder wolle die Staatsbehörde rein dogmatische Verordnungen verhindern oder verändern, sondern es geschieht nur in der Absicht, um sich zu überzeugen, daß nichts Fremdartiges, was einen nachteiligen Einfluß auf den Staat haben könnte, beigemischt ist. So hat z. B. die Konstitution »Unigenitus« von Klemens XI. die größten und gefährlichsten Unruhen in Frankreich veranlaßt. Es versteht sich aber von selbst, daß der Staat bei gewissen Disziplinargesetzen, deren Entfernung oder Veränderung ihm erwünscht wäre, die aber bedenkliche Folgen für die Kirche oder auch den Staat haben könnte, mit aller Vorsicht verfahren muß."

Im einzelnen hat der Staat „1. die Aufsicht über die Erziehungsanstalten künftiger Geistlichen zu führen, um sich zu überzeugen, daß ebensowenig unwissende als träge, unsittliche und irreligiöse Menschen sich in die Geistlichkeit eindrängen, die dem Staate aber so schädlich als der Kirche sind; 2. sich durch später anzustellende Prüfungen von ihrer vorschreitenden Geisteskultur und Anstellungsfähigkeit zu überzeugen und während ihrer Anstellung von ihrer Tätigkeit und

Berufstreue sich zu überzeugen; 3. die übergroße Anzahl sowohl der Säkular- oder Regulargeistlichen zu vermeiden oder letztere ganz aufzuheben, sowohl um sie durch ihre eigene Menge nicht verächtlich zu machen, als auch, damit kein Mißverhältnis zwischen der produzierenden und verzehrenden Klasse im Staate entstehe; 4. wo christliche Orden bestehen, sich ihre Regel vorlegen zu lassen und zu prüfen, und 5. ihre Verbindung mit auswärtigen Obern, ihre Privilegien, Exemtionen usw., inwiefern beides dem Staate gefährlich werden kann, aufzuheben; 6. den Rekurs (recursus ad principem, appellatio tanquam ab abusu) wegen Mißbrauch oder Nichtgebrauch der Kirchengewalt in bezug auf Kirchenmitglieder anzunehmen, wie einst Athanasius gegen die Synode von Tyrus an Kaiser Konstantin und Chrysostomus gegen die Synode ad quercum an den Arcadius sich wendete; 7. für die Kirchengüter zu sorgen, daß sie nicht verschleudert werden; 8. Amortisationsgesetze bezüglich der Kirchengüter zu geben, damit nicht zu viele außer Verkehr oder in manus mortuas kommen, was der Landeskultur, dem Handel, dem Gewerbefleiß, überhaupt dem Staatsleben sehr nachteilig werden kann; 9. die Grenzen der Bistümer und Pfarreien zu bestimmen, damit beide in bezug auf die Größe und Lage ihrer Bestimmung entsprechen. Von andern Rechten war und wird noch die Rede sein" (29, 1—30, 2).

Die persönlichen, realen und lokalen Immunitäten der Kirche waren Privilegien der Fürsten und zurückziehbar. Die persönlichen waren nur aus Klugheit in Zeiten der Barbarei erteilt als Notbehelfe, um die Achtung vor den Klerikern zu wahren, denn „indem ihre Verbrechen und Vergehen bloß vor die bischöflichen Gerichte kamen, blieben sie so ziemlich heimlich"; an sich sind sie nicht notwendig. Ebensowenig sind die realen Immunitäten notwendig, ja sie können unter Umständen ein offenbares Unrecht werden, da durch die Entziehung der Abgaben von den kirchlichen Gütern die Abgaben für die übrigen Bürger wachsen. Die lokalen Immunitäten der Kirchen, Kirchhöfe, waren in barbarischer Zeit zwar große

Wohltaten; allein, wo die Gerechtigkeit gehandhabt wird, sind sie unnötig und konnten ohnedies nur von der Zivilgewalt erteilt werden (30, 3—4).

Wie in den kirchenrechtlichen Vorlesungen von 1823—25, so hielt Möhler in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen der frühern wie der spätern Jahre an der Ansicht fest, daß „die Kirche, als Trägerin des Evangeliums, auch über dem Staate stehe, aber reingeistlich aufgefaßt, nicht als wenn der Kirchengewalt irgend ein Zwangsrecht gegen die Staatsgewalt zu Gebote stände", daß also die von Gregor VII., Innozenz III., Innozenz IV., Bonifazius VIII. usw. geltend gemachten Grundsätze sich dogmatisch nicht begründen lassen, wenn sie aus den mittelalterlichen Zeitverhältnissen auch wohl begreiflich seien. „Man muß im Papsttum das unbewegliche, unerschütterliche Element von dem beweglichen wohl unterscheiden. Das erstere wird dauern, solang die Kirche dauert; das bewegliche gestaltet sich nach den Bedürfnissen und Verhältnissen der Zeiten. Das mittelalterliche Papsttum war eine Zeitbildung unter göttlicher Vorsehung, eine besondere zeitliche Gestaltung des Primates. Dieser zeitlichen Gestaltung war keine ewige Dauer verheißen; es hatte begonnen, und darin lag, daß es wieder aufhören könne, wenn der Charakter des Mittelalters sich ändere.[1]) „Bellarmin verwirft die Ansicht, daß dem Papste eine direkte Gewalt über den Staat zustehe, aber eine indirekte gibt er zu . . . in der Heiligen Schrift ist der Kirche weder eine direkte noch indirekte Gewalt über die weltlichen Fürsten erteilt"[2]) . . . In der Symbolik 3. Auflage von 1834 und den nachfolgenden Auflagen § 43 sagt Möhler: „es versteht sich von selbst, daß sich die Rechte desselben (des Organes der Universalkirche) schlechterdings nur auf die rein kirchlichen Angelegenheiten erstrecken, und wenn es während des Verlaufes des Mittelalters anders

---

[1]) Kirchengeschichte Möhlers nach Gams II, 385 ff., 436, 448—49, 456, 472.

[2]) Ebenda III, 255.

war, so lag die Ursache dieser Erscheinung in besondern Verhältnissen und Bedürfnissen dieser Zeit".

In bezug auf die durch den Staat gewaltsam vollzogene Säkularisation urteilte Möhler 1826 folgendermaßen: Die Klöster und verschiedene andere Institute wurden durch denselben aufgehoben, weil ein „völliger Mangel an religiöser Innigkeit und Tiefe jene Zeit beherrschte", aber auch deshalb, weil sie unter andern Bedürfnissen und Verhältnissen entstanden waren; „sie hatten gelebt und abgelebt"! „Diese Massen waren nicht mehr zu beleben; die Kraft und Frische des Lebens war unwiderbringlich verschwunden. Was nun die Kirche selbst nicht tun mochte, das geschah von außen her und man leistete ihr einen großen Dienst, obschon man das nicht beabsichtigte und viele der Ihrigen es nicht anerkennen."[1] Die Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt ist überhaupt nicht zu wünschen, außer beim Papste um seiner Freiheit willen.[2] Diese beiden Gewalten sollen Hand in Hand gehen. So besonders auch in Sachen des Unterrichtswesens, selbst des theologischen. Als die niederländische Regierung die kleinern bischöflichen Seminare unterdrückt hatte und dafür an der Universität Löwen ein philosophisches Kollegium für die Katholiken gründen wollte, schrieb Möhler 1826 die Abhandlung „in Sachen des philosophischen Kollegiums zu Löwen" und vertrat hier die Ansicht, die niederländischen Bischöfe und Rom möchten dieser Maßregel keinen Widerstand entgegensetzen, weil der Staat befugt sei, von den Geistlichen wegen ihres Einflusses auf das Volk eine gründliche Bildung zu verlangen und gewisse Befugnisse besitze „zur Gründung entsprechender Anstalten, zur Beaufsichtigung derselben, freilich nicht zur ausschließlichen", weil ferner ja dem Erzbischof von Mecheln voller Einfluß auf die Ernennung der Vorsteher und Professoren gegeben werde, und weil König Wilhelm kein Julian sei.

[1] Tübinger Quartalschrift 1826, S. 431.
[2] Ebenda 1827, S. 335.

Die niederländischen Bischöfe würden mit Recht gegen die Errichtung eines solchen Kollegiums sein, wenn eine falsche Philosophie gelehrt werden wollte, sollten aber auf eine wahre dringen, ohne sich chinesisch einzupuppen, vielmehr insofern die ersten Christen zum Vorbilde nehmen.[1]) Möhler erklärte sich in der Abhandlung: „Kurze Betrachtung über das historische Verhältnis der Universitäten zum Staate" 1829 auch für Staatsuniversitäten. „Da die akademischen Wissenschaften nur der Widerschein und höhere Ausdruck der im Staate bestehenden Gesamtbildung sind," so treten die Bildungsanstalten in den Staatsorganismus ein, sobald in einem Staate die geistige Bildung ein Gesamtgut geworden. Solang dieses nicht der Fall war, solang die Wissenschaften dem Staate nur äußerlich gegenübertraten, ohne ihn durchdrungen zu haben, bildeten die Universitäten längere Zeit hindurch eigene, ganz selbständige Korporationen. Der Staat begnügte sich mit einem äußern Schutzrecht, nicht einmal die äußern Subsistenzmittel bot er, so daß sie nur Anstalten im Staate, nicht Anstalten des Staates waren. Die Kirche, welche in ihren alten Instituten die Reste der Bildung vergangener Jahrhunderte aufbewahrt hatte und die Universitäten aus sich hervorgehen ließ, gewährte darum auch die Mittel, die den äußern Bestand derselben möglich machten, oder auch wie in Oberitalien einzelne reiche Städte. „Eine Universität, die jetzt ihrem substantiellen Dasein nach dem Staate nicht einverleibt wäre, müßte der Zeit entfremdet hinter derselben zurückstehen und einer bereits verabschiedeten Bildung angehören."[2]) Die seitdem in verschiedenen Ländern gegründeten freien katholischen Universitäten bilden einen lebendigen Protest gegen dieses Urteil Möhlers.

Immerhin will Möhler jedoch auch die relative Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche gewahrt wissen.

---

[1]) Ebenda 1826, S. 77—110.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1829, Gesammelte Schriften I, 271—77.

Wie sehr hat er nicht den heiligen Anselm von Canterbury als deren Vorkämpfer gefeiert! „Die Kirche, die Christus durch sein Blut erkauft und freigemacht hat, kann keine Magd des Staates sein," war das Losungswort im Investiturstreit. Was Gregor VII. für die ganze Kirche war, das war Anselm für die englische Kirche.[1]) „Viele in mancher Beziehung ehrenwerte Männer boten alle Kräfte auf, um die Selbständigkeit der Kirche und die Freiheit in ihrer innern Verwaltung als einen bloßen Namen hinzustellen, in alle Zweige der Administration die Hände der Staatsbeamten einzuführen, gar nichts mehr ihrer eigenen Erkenntnis-, Willens- und Tatkraft zu überlassen, mit einem Worte: das Verhältnis der Regierungen zu den Kirchenbehörden wie das eines Vormundes zu einem Mündel zu betrachten, und diese Betrachtung im Leben geltend zu machen." Ein Hort kirchlicher Unabhängigkeit vom Staate ist besonders ein kräftiges Papsttum. Mit den Bischöfen wird wie mit Untertanen verfahren, der Papst aber geachtet als eine anerkannte, von allen Staaten unabhängige Macht. In ihm sind wir selbst noch frei. Nichts tut uns mehr not, als den Gemeinschaftsbegriff zu nähren und zu befördern, da ohne diesen unter uns nichts gedeiht. Der Papst ist der Mittelpunkt unserer Gemeinschaft; wer darum ihn zurückdrängen will, vernichtet auch diese.[2])

Daher auch Möhlers abfälliges Urteil über die kirchlich politischen Reformen Kaiser Josephs II. trotz der Anerkennung seines aufrichtigen Bestrebens für die Wohlfahrt der Kirche. Er führte diese Reformen ein im Geiste der Grundsätze Hontheims. Allen historischen Überlieferungen zum Trotz führte er sie auf eine so „revolutionäre" Weise ein, daß „in der Summe all seiner Anordnungen eine Suspension der

---

[1]) Vgl. die Abhandlung: „Anselm, Erzbischof von C.", Tübinger Quartalschrift 1827 u. 1828, Gesammelte Schriften I, 35.

[2]) Vgl. die Beleuchtung der Denkschrift für die Aufhebung des Zölibats, Katholik 1828, Gesammelte Schriften I, 259, 264.

katholischen Kirche erblickt werden konnte", wie der Protestant H. Leo mit Recht sage. Ohne Beratung, ohne Einverständnis mit den ordentlichen kirchlichen Behörden ordnete er alles aus seiner absoluten Machtfülle und verletzte die kirchliche Selbständigkeit aufs tiefste. „Es war sehr naiv, daß Joseph den deutschen Bischöfen so unumwunden zur Wiederherstellung der Fülle ihrer Amtsgewalt mitzuwirken versprach, da er selbst den Umfang der Rechte der österreichischen Bischöfe so sehr beschnitt, . . . gleich als seien sie nur unbeschränkbar dem Papste und beschränkbar dem Fürsten gegenüber, gleich als würde die Freiheit der Kirche gerettet, wenn sie die Bevormundung unter dem Papste mit der unter dem Kaiser vertauschten." [1])

In einem Briefe an Professor Burkard Leu in Luzern vom Jahre 1836 erklärte sich Möhler gegen die in neuerer Zeit herrschend gewordenen Ansichten, Religion und Kirche als bloß örtliche Angelegenheiten zu betrachten, die „Kirche nach einzelnen Territorien abzugrenzen, lauter Staatskirchen zu gründen und in dieser Weise von Grund aus zu säkularisieren, gleich als wäre sie ein Produkt der Erde und des Bodens ihrer Bekenner . . . Daher das Bestreben, den Zusammenhang mit dem gemeinsamen Mittelpunkt möglichst zu schwächen und allmählich zu vernichten." [2])

Inwieweit Möhler die übrigen, in den kirchenrechtlichen Vorlesungen von 1823—25 ausgesprochenen, das Verhältnis von Staat und Kirche betreffenden Ansichten auch späterhin noch festgehalten oder ermäßigt hat oder völlig preisgegeben habe, ist im einzelnen schwer oder gar nicht zu bestimmen. Nach Döllinger sprach er sich über manche frühere Ansichten und Äußerungen „gegen seine Freunde mit der entschiedensten Mißbilligung aus und würde sicher, wäre ihm ein längeres Leben und Ausführung seiner literarischen Pläne beschieden gewesen, dies in der einen oder andern Weise auch

[1]) Kirchengeschichte Möhlers von Gams III, 297, 301—5.
[2]) Gesammelte Schriften II, 258.

öffentlich getan haben."[1]) Dieses möchte vielleicht von gar manchen dortselbst vorgetragenen Ansichten gelten.

D. Möhler über Glauben und Wissen.

In der Schrift über „Einheit in der Kirche" 1825, stellt er als Lehre der Väter und der alten Kirche und als seine Lehre dreierlei auf: zum ersten, daß die wahre Gotteserkenntnis auf Vernunftglauben beruhe, zum zweiten, daß dieser Vernunftglaube ohne positive Offenbarung und erleuchtende und heiligende Gnade unmöglich sei und im Heidentum deshalb eine wahre Gotteserkenntnis nicht eintreten konnte und nicht eintrat, zum dritten, daß diese Offenbarung für die Vernunft sich selber beglaubige durch die in ihr liegenden Kriterien und nicht durch die Vernunft vermittelst der in ihr liegenden Kriterien beglaubiget werde. Bezüglich des ersten und zweiten dieser Lehrpunkte bemerkt er: „die Vernunfterkenntnis beruht zuletzt auf Glauben; der Vernunftglaube aber bedarf des Offenbarungsglaubens. Der tiefere Grund von allem dem liegt aber in der Grundanschauung der Kirche, gemäß welcher sie zur reinen Erkenntnis Gottes eine reine, heilige Seele verlangt, was nur Gott zu geben imstande ist und außer der christlichen Kirche nicht stattfindet, weswegen denn auch kein reines Wissen ohne sie möglich ist (S. 137, 140—41). Den dritten obiger Lehrpunkte motiviert und erläutert Möhler auf folgende Weise: „Christus und die Apostel trugen die Lehre in großer Einfalt und Herzlichkeit vor; als Gotteskraft sollte sie im Glauben ergriffen werden ohne die Beweise, ohne all die Kunst, wodurch Menschen ihre Sätze andern empfehlen und beizubringen suchen" (S. 131). „Daß die sich selbst überlassene Vernunft das Christentum richten könne, dessen wurde (bei den Vätern) gar nicht gedacht, ja das Gegenteil ausgesprochen, daß diesem nämlich zustehe, alle Produktionen jener zu prüfen.

---

[1]) Vorwort zu Möhlers gesammelten Schriften und Aufsätzen, 1839.

Und in der Tat, erwägt man genauer, was denn das eigentlich ist, was wir eine Kritik der Offenbarung nennen, so bemerken wir nicht anderes, als daß wir das Eigentümliche der christlichen, die Art, wie sie in die Erscheinungswelt eintrat, als Regel aufstellen für alle Offenbarungen und dann die christliche wieder unter diese Regel subsumieren. Mit andern Worten, wir vergleichen das Christentum mit sich selbst und finden dann, wenn es gut geht, eine Übereinstimmung, was sehr natürlich ist, behaupten aber dann, wir hätten das Christentum an unserer Vernunft geprüft" (S. 139—40). Die christliche Offenbarung trägt den Beweis ihrer Göttlichkeit rücksichtlich der Offenbarungstatsache wie des Offenbarungsinhaltes in sich selber auf Grund des Zeugnisses des heiligen Geistes im Innern des einzelnen Menschen. Die Traditions- und Schriftzeugnisse sind nicht Beweisgründe für die Wahrheit der Offenbarungslehren, sondern nur Beweisgründe dafür, daß sie stets im Bewußtsein der Kirche standen und zum Teil in der Heiligen Schrift ihren ersten Ausdruck fanden; der auf äußere Traditions- und Schriftzeugnisse sich stützende Glaube ist nur der Anfang des auf das Zeugnis des heiligen Geistes sich stützenden Glaubens, welcher nur auf Grund dieses Zeugnisses die Gewähr der Wahrheit besitzt. „Die Tradition kann und soll keinen Beweis im eigentlichen Sinne für irgend eine christliche Lehre liefern: wie Christus und die Apostel ihre Lehre nicht bewiesen, so soll auch die Tradition selbe nicht beweisen; sie setzt ihre Wahrheit voraus, die ein jeder inne werden soll ... Der Katholik zur Zeit Cyprians etwa glaubte irgend eine Lehre zuletzt nicht darum, weil man sie zur Zeit des Irenäus glaubt und zu seiner Zeit in der Kirche geglaubt wird; mit diesem äußern Glauben ist nur der Anfang gegeben; die Wahrheit bezeuget sich selbst durch die Kraft des heiligen Geistes in ihm. Da aber derselbe heilige Geist zur Zeit jener Männer die Kirche belebte, sie fort und fort belebt, so bezeugt er sich auch auf dieselbe Weise in ihm wie in jenen, er glaubt darum was alle christlichen Zeiten vor ihm glaubten; sein Glaube

ist kein Autoritätsglaube, wie die Schulen der Häretiker ihm vom 2. Jahrhundert an vorwarfen; aber er hat alle Autorität für sich; seine Übereinstimmung mit dem Glauben aller Zeit ist eine notwendige Folge der Eigentümlichkeit des Christentums" (S. 42—45).

Wie Sebastian Drey, der Lehrer Möhlers, in seiner später veröffentlichten Apologetik eine unmittelbare, durch eine Art von Inspiration entstehende Idee Gottes annahm,[1] so hatte auch Möhler — den ersten obiger Lehrpunkte anlangend — in seiner Erstlingsschrift mit Berufung auf die Lehren eines Justin, Athenagoras, Theophilus v. Alexandria, Tertullian und namentlich eines Klemens v. A. einen unmittelbaren Vernunftglauben als Grund aller wahren monotheistischen Gotteserkenntnis angenommen. Dieser Auffassung ist er auch späterhin treu geblieben, wie sein Sendschreiben an Bautain vom Jahre 1834 beweist. Auch hier tritt er ein für einen unmittelbaren Vernunftglauben an das Dasein Gottes; eine bloß mittelbare Verstandeserkenntnis reicht nicht hin zur Erzeugung der Gottesgewißheit. Dieser unmittelbare Vernunftglaube war dem ursprünglichen, paradiesischen Menschen lebendig ohne mühsame Beweise, indem er den Namen Gott „mit den deutlichsten Buchstaben in der ganzen äußern Schöpfung eingeschrieben fand". „Gottes Dasein beweisen zu müssen, ist das Zeichen, daß das göttliche Ebenbild in uns unaussprechlich verdunkelt, ihn aber doch beweisen zu können das Zeichen, daß es nicht völlig unterdrückt oder gar ausgelöscht sei". Beweisen heißt aber freilich nicht überzeugen; „man muß wohl unterscheiden zwischen der innern Wahrheit eines Beweises oder Nachweises und der Anerkennung desselben als eines wahren". Gewißheit erzeugen die Gottesbeweise allerdings, ohne das wären sie keine Beweise. Der so beweisbare Vernunftglaube ist aber kein heilskräftiger Glaube, kein übernatürlicher Heilsglaube, auch nicht

[1] Apologetik 1. Aufl. 1838 und 2. Aufl. 1844, I, § 37 n. 2.

einmal der Anfang eines solchen im Sinne des Semipelagianismus.[1])

Den zweiten obiger Lehrpunkte anlangend hat Möhler offenbar, wie ähnlich auch Drey,[2]) in seiner Erstlingsschrift einen mildern Traditionalismus gelehrt, welcher eine positive Offenbarung zwar nicht gleich dem strengen zum Gewißheitsgrunde des Vernunftglaubens macht, wohl aber zu einem notwendigen Erweckungsmittel desselben, und eine ohne solche Offenbarung zustande kommende natürliche Gotteserkenntnis nicht bloß als unwirklich, sondern auch als unmöglich erklärt. Diesen Traditionalismus fand er auch in der Väter- und Kirchenlehre, weil er ein Wissen vor und nach dem Glauben und die geschöpfliche und positive Logosoffenbarung und natürliche und übernatürliche (relativ- und wesentlich-übernatürliche) Gnade und sofort auch Philosophie und spekulative Theologie nicht sattsam unterschied und die Lehre der Väter und der Kirche nach diesen verschiedenen Gesichtspunkten hin nicht allseitig in Prüfung zog. Auch späterhin noch hat er einen derartigen mildern Traditionalismus vertreten. In der Abhandlung über „Anselm v. C.“ 1827—28 spricht er sich gegen eine natürliche Theologie aus, welche „sich das Ansehen gab, als habe sie ihre Sätze unvermittelt durch jegliche höhere Offenbarung erhalten, als sei sie das Erzeugnis der rein sich selbst überlassenen Vernunft“.[3]) Im Sendschreiben an Bautain 1834 machte er diesem das Zugeständnis, daß der natürliche Gottesglaube nicht ohne den Impuls einer äußerlich anregenden Erziehung und Gottesoffenbarung zum Vollzuge kommen könne. Soll der Mensch zu geistiger und religiöser Entwicklung gelangen, dann ist über die bloße Vernunftanlage hinaus eine geistige, ja speziell auch eine religiöse Erziehung und in letzter Linie

---

[1]) Gesammelte Schriften II, 147, 153—56, 161.

[2]) Apologetik 1. Aufl. I, 206, 220, 294—96, 2. Aufl. I, 130 bis 131, 138, 193, 347.

[3]) Gesammelte Schriften I, 146.

eine ihr zur Voraussetzung dienende, an die ersten Menschen ergangene Uroffenbarung Gottes erforderlich, wenn auch nicht gerade die mosaische und christliche Offenbarung, indem überall das Wort, welches Gott nennt, dem Menschen entgegentönt.[1]) Die zur Entwicklung der religiösen Vernunfterkenntnis erforderliche Uroffenbarung und deren Überlieferung wird hier zwar als eine äußerlich positive betrachtet; ob sie aber eine übernatürlich positive sei, oder eine natürlich positive, der natürlichen Weltordnung angehörige im Sinne der Lehre der spätern Löwener Professoren, erhellt nicht.

In den ersten vier Auflagen der Symbolik 1832—34 wird erklärt, daß sowohl äußere wie innere Einwirkungen Gottes auf den Menschen unerläßlich seien zu dessen Entwicklung. „Gleichwie die Notwendigkeit einer äußern Offenbarung Gottes an die Menschen durch Wort und Lehre nicht erst nach dem Falle eintrat, sondern durch die relative Natur des menschlichen Geistes, der sich ohne geistige Einwirkung von außen schlechthin nicht zu entwickeln vermag, an sich schon gegeben ist; desgleichen ist auch die innere Erleuchtung und Kräftigung unter allen Umständen unerläßlich, wenn das äußere Wort recht lebendig den Menschen ergreifen und zu inniger Lebensgemeinschaft erregen soll“ (§ 1). In der 5. Auflage werden diese Ausführungen nicht mehr wiederholt, wohl aber Front gemacht gegen den strengen Traditionalismus, welcher alle religiöse Gewißheit von außen her ableiten will. Es wird in Erinnerung gebracht, daß die alten religiösen Überlieferungen „einen Anknüpfungspunkt und eine Stütze im Innern des Menschen gefunden haben“, ohne das wären sie ganz vergessen worden,[2]) und besonders die Lehre der Sozinianer bekämpft, daß der Mensch durch sich selbst zwar zur Unterscheidung von Gut und Böse gelange, aber die Idee von Gott und göttlichen Dingen nur von außenher durch Unterricht erlange. Diese Ansicht — so äußert er — macht

---

[1]) Ebenda II, 146—47, 161—62.

[2]) § 7 der ersten und aller nachfolgenden Auflagen.

ganz „unbegreiflich, wie der Mensch auch nur, wenn sich ihm Gott von außen angekündigt oder ankündigen läßt, die Lehre von demselben wahrhaft aufzunehmen imstande sein soll". Die religiöse Idee ist nicht etwas zur ethischen Idee äußerlich Hinzukommendes, Akzidentelles: „die vernünftige Natur, der religiöse, intelligente und sittliche Keim ist dem Menschen angeboren, er bedarf aber in beiderlei Beziehung der äußern von einem gleichfalls geistigen Wesen ausgehenden Anregung, um sich zu entwickeln und seine Geschichte zu vollenden".[1] Ein solch strenger Traditionalismus hatte im 19. Jahrhundert beinahe nur in Frankreich eine Vertretung gefunden, der mildere jedoch unter verschiedenen Formen auch in Belgien, Deutschland usw. Durch das Vatikanische Konzil wurde auf direkte Weise der strenge Traditionalismus verurteilt und auf indirekte Weise der mildere insoweit, als er die zur Vernunft- und Sprachentwicklung erforderliche positive Überlieferung und Offenbarung als eine übernatürliche faßt, weil dieses den Begriff des Übernatürlichen aufhebt, ohne daß andere Formen desselben berührt worden wären.[2]

Was den dritten obiger Lehrpunkte betrifft, so war Möhler in seiner Jugendschrift für eine Begründung der christlichen Offenbarung eingetreten, welche in letzter Linie, wie wir gesehen haben, auf bloß innerlichen Kriterien mystischer Erfahrung ruht vermöge des Zeugnisses des heiligen Geistes. Der lebendige Glaube der einzelnen und ihre Vereinigung in der unsichtbaren Kirche soll danach nicht bloß zustande kommen durch die Wirkenskraft des sich ihnen mitteilenden heiligen Geistes, sondern auch auf dessen inneres Zeugnis hin als Gewißheitsgrund ihres Glaubens. Diesem Lehrpunkte ist Drey, der Lehrer Möhlers, mit gutem Grunde

---

[1] 1. Aufl. § 80, 2. und 3. § 87, 4. und folgende § 88.

[2] Collectio conciliorum Lacensis VII, 72—134, 520—21; Th. Granderath, Constitutiones dogmaticae oecumenici concilii Vaticani Frib. 1892, S. 37—38.

ferngeblieben. Er will hauptsächlich durch äußere Tatsachenkriterien (Weissagungen und Wunder) den apologetischen Beweis für die Göttlichkeit des Christentums erbringen. Wird die Bedeutung des testimonium spiritus sancti als eines Überzeugungsmittels für die Göttlichkeit desselben von ihm auch anerkannt, so kann doch „dieses Kriterium nicht unter die eigentlichen Beweise der Offenbarung gerechnet werden, indem das Beweismittel etwas Objektives, oder wenigstens allgemein Mitteilbares sein muß, was ein bloß persönliches Gefühl, eine innere Seelenerfahrung nicht ist.“[1] Auch Möhler selber hat jenen Lehrpunkt späterhin fallen lassen. Er hat sich einerseits gegen den rationalisierenden Idealismus Genglers gewendet, nach welchem die Philosophie den Schrift- und Kirchenglauben kritisieren und ideal a priori rekonstruieren und so eine christliche Dogmatik herstellen soll,[2] und auch der Hermesischen Denkrichtung ihrer Einseitigkeit wegen sich nicht zugewendet, anderseits aber den Beweis für die Göttlichkeit des Christentums endgültigerweise auch nicht mehr wie früher auf der mystischen Grundlage des testimonium spiritus sancti aufgebaut. Er hatte das Unsichere und Schwankende der mystischen Erfahrungen erkannt, wiewohl er deren große Bedeutung für Entstehung und Kräftigung des Glaubenslebens keineswegs verkannte, sondern auf ganz richtige Weise anerkannte. Gegen Bautain macht er 1834 folgendes geltend. Den Wundertatsachen kommt eine Beweiskraft zu, wenn auch keine derart zwingende, daß man sich ihrer Anerkennung gar nicht entziehen könnte; in zahlreichen Schriftstellen wird ihnen eine solche Beweiskraft auch zugeschrieben, um die Ungläubigen zum Glauben zu bewegen. Das Urteil der Vernunft bezüglich der Glaubwürdigkeit des geschichtlichen Charakters der Wundertatsachen und bezüglich der Glaubwürdigkeit des Wortes, dem sie zur Bestätigung dienen, kann nicht durch bloße Gnade ersetzt werden.

---

[1]) Apologetik I, § 25, 45 ff., 47 n. 7.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1827, S. 498—522.

Der durch Wunder erzeugte Glaube ist indessen so wenig wie der natürliche Gottesglaube als solcher schon ein heilskräftiger Glaube; zu letzterm kann er nur werden vermittelst der Gnade. Die Vernunfteinsicht geht also dem übernatürlichen Glauben voraus, was Bautain mit Unrecht leugnet. In einem andern Sinne geht freilich aber der übernatürliche Glaube der Vernunfteinsicht wieder voraus, indem die tiefere wissenschaftliche Durchdringung des Inhaltes des Glaubens vom vorausgehenden Glauben abhängt.[1]) Die Symbolik bezeichnet das von Luther, Zwingli, Kalvin angerufene Zeugnis des heiligen Geistes als trüglich, sowohl um den Sinn der Heiligen Schrift zu erforschen, als um deren göttliche Inspiration und sofort auch den Kanon der inspirierten Schriften festzustellen, indem es hierzu äußerer Zeugnisse und Autoritäten bedarf.[2]) Trüglich sind auch die Geisteserleuchtungen der Wiedertäufer, das innere Licht der Quäker, die Geistesoffenbarungen Swedenborgs usw.[3]) Im Zeugnis des heiligen Geistes — bemerkt Möhler gegen F. Chr. Baur — „liegt kein objektiver Beweis; denn das Zeugnis des Geistes im Innern des Menschen, der dem Zeugnis des heiligen Geistes im Evangelium entgegenkommt, ist das allersubjektivste, obgleich es an seinem Orte volle Bedeutung hat . . . Die äußern Beweise liegen in der Auktorität des Lehrers, d. h. in den äußern Tatsachen, in den Kreditiven, wodurch Gott jemand für seinen Gesandten erklärt (Wunder, Weissagungen usw.), die innere in der Wahrheit seiner Lehre, in der Angemessenheit derselben zu den geistigen Bedürfnissen des Menschen usw." „Zudem hat sich dieses Zeugnis, selbst wenn es sich um die wichtigsten Lehren handelte, anders in den wittenbergischen Reformatoren vernehmen lassen, und abermals anders in den genfischen; noch anders in den Wiedertäufern und wieder

---

[1]) Gesammelte Schriften II, 157—62.

[2]) So in allen Auflagen der Symbolik von der 3. Aufl. an § 41, 44, 48, 51.

[3]) Ebenda § 55—56, 65—68, 78.

anders in den Schwenkfeldianern und Inspirierten jeder Art." [1])

Es möchte nicht ohne Interesse sein, hier noch in kurze Erwägung zu ziehen, wie der Schüler Möhlers, J. Kuhn, späterhin nächst Hefele das Haupt der katholischen Tübinger Schule, sich zu der einschlägigen Lehre Möhlers gestellt habe. Den ersten und zweiten der obenerwähnten Lehrpunkte hat er auch seinerseits vertreten. Er hat die Lehre von einer unmittelbaren Gottesidee und einem natürlichen Vernunftglauben als Voraussetzung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens mit Bekämpfung der pantheistischen Zeitrichtungen im teilweisen Anschlusse an Jakobi zu eingehendster Durchbildung gebracht und mit Berufung auf das Möhlersche Sendschreiben an Bautain ebenfalls das Zugeständnis gemacht, daß Sprache und Erziehung notwendig sei, wenn es zu einer lebendigen und wirksamen Erkenntnis Gottes durch die Vernunft kommen soll.[2]) Was den dritten der obenerwähnten Lehrpunkte betrifft, so hat sich Kuhn der von Möhler nach dessen Preisgebung späterhin vertretenen Lehrweise, wonach die vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe dem göttlichen Glauben vorauszugehen haben, nicht angeschlossen. Dieses erklärt sich aus seiner starken, ja überstarken Opposition gegen den Hermesianismus. Die denkende Vernunft vermag sich nach ihm nicht „in das Christentum hinüber- und hineinzuphilosophieren." Sie vermag „von sich aus als objektive Vernunft unabhängig von allen Einflüssen und Erfahrungen nur die Möglichkeit einer Offenbarung, nicht aber ihre tatsächliche Wirklichkeit und Wahrheit zu erkennen." Der übernatürliche Glaube ist nicht „das Produkt vorläufiger Überlegung und Überzeugung und der hinzukommenden Gnadenwirkung, sondern das Produkt dieser Gnadenwirkung und der rückhaltlosen, unbedingten und zweifellosen Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an Gott." Die

---

[1]) Neue Untersuchungen 1. Aufl. S. 461—63, 2. Aufl. S. 471—73.

[2]) Kuhn über Glauben u. Wissen. Tübingen 1839, S. 89—92.

motiva credibilitatis bilden keine Vorbedingungen desselben, weil sie als solche dessen Verdienst schmälern würden. Sie setzen den Glauben bereits voraus und suchen ihn als Gründe von nachfolgender Art zu rechtfertigen, ohne dessen übernatürliches Motiv ersetzen zu können. Sie sind keine rationes demonstrativae, sondern nur rationes persuasoriae. Die Apologetik ist als solche nicht eine der Dogmatik vorausgehende Begründungswissenschaft, setzt diese vielmehr voraus im Sinne der fides quaerens intellectum. Dieses wird als die echte Lehre des heiligen Thomas von Aquin betrachtet; die entgegengesetzte Lehre sei erst durch die Scholastik aufgekommen und leiste dem Hermesianismus Vorschub.[1]) Auf welches Motiv, auf welchen Gewißheitsgrund hin soll aber der ohne alle vorgängige Glaubwürdigkeitsmotive zustande kommende Heilsglaube kraft übernatürlicher Gnadenwirkung als eine rückhaltslose unbedingte und zweifellose Hingabe der menschlichen Persönlichkeit an Gott sich betätigen? Auf ein inneres Zeugnis des heiligen Geistes hin im Sinne der früheren Auffassung Möhlers? Oder auf welch anderweitiges Motiv hin? Hierüber wird eine bestimmte Antwort vermißt.

E. Möhler über Natur und Gnade.

Möhler hatte den Jansenisten wegen der von ihnen gepflegten mystischen Innerlichkeit und ihrer auf ein frommes Leben und auf eine strenge, ja mitunter überstrenge Sittlichkeit hinzielenden Bestrebungen in verschiedenen Äußerungen Sympathie bezeugt, den Jesuiten dagegen trotz der Anerkennung, daß ihr Orden zur Zeit seines Entstehens und frühern Bestehens gewissermaßen notwendig war zur Restauration des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus und in Deutschland geradezu vielleicht die Erhaltung desselben bewirkte, Antipathie bezeugt wegen ihrer später hervorgetretenen politischen Tätigkeit, ihrer zu wenig in die Tiefe gehen=

[1]) Über Glauben und Wissen S. 58—84, Dogmatik 2. Aufl. I, 263—64, Philosophie und Theologie 1860, S. 8—9, 49—55.

den Verstandestheologie, ihrer probabilistischen Moral und ihrer zu sehr auf Veräußerlichung der Kirche hinausdrängenden Bestrebungen.[1]) Es läßt sich aber nicht leugnen, daß Möhler im Verlaufe der Jahre und zwar hierzu von Döllinger zunächst veranlaßt, den Jansenisten seine Sympathie mehr und mehr entzogen und den Jesuiten in gleichem Maße sie zugewendet habe, während Döllinger im Verlaufe der Jahre insofern einen geradezu umgekehrten Entwicklungsprozeß vollzogen hat.

Die Gründe, welche in dieser Beziehung auf Möhler bestimmend und umstimmend wirkten, waren, soweit sich hier urteilen läßt, Gründe von dogmatischer Natur, betreffend das Verhältnis von Natur und Gnade. In seinem ursprünglichen Eintreten zugunsten der Jansenisten warf er die Äußerung hin, man könne die Bulle »Unigenitus« „nicht ohne Entsetzen lesen".[2])

Gegen Döllinger erinnerte er, daß dieser in der Fortsetzung von Hortigs Kirchengeschichte die Lichtseiten der Jesuiten und die Schattenseiten der Jansenisten zu stark betont habe; die Bulle »Unigenitus« sei dem Papste mit Hilfe einer ihn ohnedies schon despotisierenden Macht ausgepreßt oder ihm vielmehr nur zur Unterschrift vorgelegt worden, um in derselben „zu einer Zeit die Natur und ihre Kräfte recht hervorzuheben und das äußerste zu behaupten, was in dieser Beziehung von einem Individuum gewagt werden kann, das den Versuch machen will, wie geschickt und künstlerisch es sich am Rande herumbewegen kann, ohne in den Abgrund zu stürzen, da der Naturalismus schon überall spukte".[3]) Am 20. Februar 1830 schrieb Möhler an Döllinger: „Sie wer=

---

[1]) Tübinger Quartalschrift 1826, S. 423—24, Kirchengeschichte Möhlers von Gams III, 225—30, 263—65 mit den Ergänzungen von Friedrich a. a. O. S. 118—29.

[2]) Tübinger Quartalschrift 1826, S. 426, Jahrg. 1827, S. 102.

[3]) Ebenda 1829, S. 115—18.

den vielleicht um so geneigter sein, mir (wegen verzögerten Schreibens) zu verzeihen, wenn ich Ihnen melde, daß ich inzwischen recht fleißig die jansenistischen Streitigkeiten, durch Ihre freundliche Zuschrift angeregt, studiert habe und Ihrer Darstellung jetzt auch näher stehe als früher; selbst die Bulle »Unigenitus« erscheint mir in einem weit günstigern Lichte als früher, obschon ich die Zensur mancher Quesnelschen Sätze immer noch nicht begreifen kann."[1] Möhler erkannte mehr und mehr, daß wie Bajus und Jansenius so auch Quesnel in seiner Lehre vom Urstande, von Ur- und Erbsünde und Gnade die Prinzipien des lutherisch-reformierten Protestantismns aufgegriffen hatte, wenngleich er sie in mehr oder minder katholisierende Formen gekleidet hatte. In kirchengeschichtlichen Vorlesungen, sowie sie jedenfalls noch in den dreißiger Jahren abgehalten wurden, äußerte er sich folgendermaßen: „Wie die Jesuiten die innere Gnade ihrem ganzen Wesen nach in den Hintergrund stellten, so hoben die Jansenisten sie so hervor, daß sie die menschliche Tätigkeit im Gutwerden beinahe leugneten, und sich dem Kalvinismus näherten. Sie hatten, wie die Jesuiten, eine zu heitere und flüchtige, so eine zu ernste und finstere Lebensansicht. Den Papst aber mußten sie notwendig zu beschränken suchen. Auch sie behielten, den letzten Punkt ausgenommen, das Ebenmaß nicht und vorzüglich fehlte ihnen oft in wichtigen Dingen Klarheit bei ihrer Tiefe. Auch der Jansenismus durfte nicht siegen, aber ist ungemein mehr wert als der Jesuitismus in seiner Ausartung."[2] Im Sinne der Bulle »Ex afflictionibus« Pius' V. erklärte sich Möhler gegen Bajus, weil er die Sündhaftigkeit des Menschen so stark hervorgehoben habe, daß nach seiner Darstellung in dem natürlichen Menschen nichts Gutes mehr übrig blieb und all dessen Werke Sünde seien, ferner im Sinne der Bulle »Cum occasione« Innozenz' X. gegen Jansenius, weil er verhüllt eine freiheits-

---

[1] Friedrich a. a. O. S. 17—18.

[2] Ebenda S. 127—28.

widrige Prädestinationslehre vorgetragen habe, sowie auch gegen Quesnel, das spätere Haupt der Jansenisten, weil er behauptete, daß „die göttliche Gnade unwiderstehlich und mit Allmacht wirke, wodurch die Freiheit des Menschen von ihm nach des Jansenius und Kalvins Weise geradezu verworfen wurde", und weil er bezüglich mehrerer Disziplinargegenstände Sätze aufstellte, welche für viele als anstößig erschienen, obgleich sie an sich eine gute Auslegung zuließen. Unter den von der Bulle »Unigenitus« verworfenen Sätzen befinden sich solche, die „an sich betrachtet durchaus einen biblischen und katholischen Charakter hatten, ja schlechthin der Kirchenlehre gemäß erscheinen mußten und nur, wenn sie im jansenistischen Ideenkreise vorgetragen wurden, im Auge des feinsten Dialektikers irgend etwas Irriges oder Schiefes enthielten. Nun sprach aber die Bulle ihr Verwerfungsurteil über jeden abgesondert von allen andern aus und der pelagianischen Ansicht schien ein vollendeter Triumph vorbereitet zu werden".[1]) Dieses Urteil über die Bulle »Unigenitus« lautet jedenfalls weit gemäßigter als das ursprünglich über sie gefällte.

Nähere Ausführungen über das Verhältnis von Natur und Gnade begegnen uns in der „Symbolik" und den „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten". In den ersten vier Auflagen der Symbolik 1832—34 sprach sich Möhler dahin aus, daß nach der Lehre der Kirche, wie sie auf der Synode von Trient zum Ausdruck gekommen sei, dem Stammvater Adam Heiligkeit und Gerechtigkeit von Gott verliehen wurde, nach der Lehre der kirchlichen Theologen die ursprüngliche Gerechtigkeit desselben im Gegensatze zur lutherischen und reformierten Lehre aber als ein Akzidens gegolten habe und gelte, weil sie verlierbar war und in keinerlei Weise etwas von seiner Substanz abhanden kommen konnte, ja daß sie nach deren Lehre nicht als ein bloß natürliches, sondern über-

[1]) Kirchengeschichte Möhlers nach Gams III, 268—69.

natürliches Akzidens desselben gegolten habe und gelte. Zur Erläuterung wird weiter bemerkt: „Manche Theologen unterschieden und unterscheiden noch die ursprüngliche Gerechtigkeit von den Wirkungen der heiligmachenden Gnade, lassen jene unmittelbar mit der Schöpfung, diese aber erst später dem Adam gegeben werden und eine ihrer Hauptrücksichten hierbei besteht wohl darin, recht klar zu zeigen, daß auch der Mensch, in seiner nackten Geschöpflichkeit betrachtet, einiger Liebe Gottes fähig sei, die aber erst recht heraustrete, wenn Gottes übernatürliche, im eigentlichen Sinne heiligende Gnade dazukomme" (§ 1). Endlich wird bemerkt, daß durch die Ursünde Adams die menschliche Natur für das göttliche nicht so unfähig wurde, wie der symbolische Protestantismus will. Dagegen erhebe schon die Geschichte mächtigen Protest (§ 7). „Die Katholiken pflegten stets auf Männer wie Camillus hinzuweisen und aus dem Leben derselben die sittliche Freiheit auch der Heiden und gewisse Reste des Guten unter denselben zu beweisen; sie verteidigen überdies den Satz, Gottes besondere, um der rückwärts wirkenden Verdienste Christi willen erteilte Gnade, welche die übrig gebliebenen Kräfte gestärkt habe, sei in vielen Erscheinungen unverkennbar. Const. Unigenitus (Hard. XI, 1635) verwirft daher folgende kalvinisch-jansenistische Sätze: n. 26 nullae dantur gratiae nisi per fidem, n. 29 extra ecclesiam nulla conceditur gratia" (§ 8). Auf gleiche Weise sprach sich Möhler auch in den „Neuen Untersuchungen" aus, wo er u. a. bemerkt, daß, wenn auch nicht nach der erklärten Glaubenslehre der Kirche, doch nach der wohlbegründeten Lehre der katholischen Theologen ein göttliches Prinzip als ein zur Natur hinzukommendes Geschenk (accidens) nicht erforderlich war, um „die Natur des Menschen zu ergänzen, noch weniger als natürliches Vermögen, Gottes bewußt zu werden, ihn zu lieben und zu ehren, sondern um die höchste Bestimmung des Menschen, innige, ungetrübt heilige Verbindung mit Gott zu erreichen."[1]).

[1]) 1. Aufl. 1834, S. 65—66, 2. Aufl. 1835, S. 64—65.

Eine nicht unbedeutsame Fortbildung gab Möhler seiner Lehre in der 5. Auflage der Symbolik vom Jahre 1838 § 1. Er hatte mittlerweile die Erkenntnis gewonnen, daß der übernatürliche Charakter der urständlichen Heiligkeit des Menschen nicht bloß allgemeine Lehre der Theologen, sondern auch förmlich erklärte Kirchenlehre ist. „Hiernach ist" — so äußert er sich hier — „die in frühern Ausgaben vorgetragene Ansicht, daß die Lehre vom donum supernaturale primi hominis zwar allgemein bei den Theologen gefunden werde, und im ganzen katholischen System begründet sei, daß sich jedoch die Kirche noch nicht formell darüber ausgesprochen habe, zu berichtigen." Als Grund dieser Änderung macht er geltend, daß durch Pius V. und Gregor XIII. die Bajanischen Sätze verurteilt worden seien, die Erhöhung der menschlichen Natur zur Teilnahme der göttlichen und die Integrität derselben seien keine übernatürlichen, sondern natürliche Gaben (prop. 26 und 29). Im Unterschiede von der Heiligkeit als übernatürlicher Gabe des Schöpfers erklärt er aber die ursprüngliche Harmonie aller Teile des Menschen als Naturgabe des Schöpfers, nicht als übernatürliche Gnadengabe desselben. Er erwähnt hier zuerst die gegenteilige Ansicht von Thomas und Bellarmin, stellt ihr aber dann die Ansicht derjenigen Theologen gegenüber, welche zwischen Gerechtigkeit und Heiligkeit unterscheiden und die erstere als Naturgabe fassen, die zweite dagegen als übernatürliche Gnadengabe, die den Urmenschen erst zuteil geworden sei, als er sich auf ihren Empfang vorbereitet und ihrer durch freies Bestreben sich würdig gemacht hatte. „Diese letztere Darstellung zeichnet sich durch Vorzug der schärfern Unterscheidung der beiden Ordnungen der Natur und Gnade aus, woran sich der empfehlende Umstand knüpft, daß das, was die Natur in sich selbst ist, und durch sich selbst vermag, zugleich recht einleuchtend hervorgehoben ist . . . Dieselbe unterscheidet auch die ursprüngliche Gerechtigkeit von der innern Heiligkeit und Gottwohlgefälligkeit Adams und faßt jene als Eigenschaft der reinen, aus Gottes Hand hervorgegangenen

Natur auf, diese aber allein als Gabe übernatürlicher Gnade und setzt sich dadurch in den Stand, die Behauptung folgerecht durchzuführen, daß auch aus der Schöpfung als solcher heraus niemals von selbst irgend ein Mißverhältnis zu Gott, irgend eine Störung der Freiheit würde hervorgegangen sein und jegliches Mißverhältnis und jegliche Störung nur in dem Mißbrauche der Freiheit ihren Ursprung habe" (§ 1). Infolgedessen bekämpft Möhler auch die Lehre **Bellarmins**, daß der Mensch durch die Ur- und Erbsünde nur der übernatürlichen Gnadengaben beraubt worden sei, ohne eine innerliche Verwundung seiner Natur erfahren zu haben (§ 5), obwohl er sie in den „Neuen Untersuchungen" gegen den protestantischerseits erhobenen Vorwurf des Pelagianismus in Schutz nimmt.[1] Nach dieser Ansicht Möhlers wären die leibliche Unsterblichkeit und Leidensfreiheit, die Freiheit von Irrtum und unordentlicher Begierlichkeit zwar keine den Kräften der menschlichen Natur entstammenden Beschaffenheiten gewesen, wohl aber Naturgaben des Schöpfers (debita naturae), welche von akzidenteller Art waren und folglich verloren gehen konnten, so daß der Irrtum des Bajus und Jansenius nur darin bestanden hätte, auch die zum Ziele der höhern Gottesgemeinschaft führende **Heiligkeit** als ein solches debitum naturae anstatt als übernatürliche Gnadengabe zu fassen und die durch die Ur- und Erbsünde herbeigeführte Verwundung der menschlichen Natur als eine zu tiefeingreifende, deren Vermögen zu sehr schädigende anzusetzen.

Eine Weiterbildung und teilweise Umbildung hat diese Lehre Möhlers später durch **Kuhn** und dessen Schule erhalten. Darnach gehört zwar nicht die Harmonie von Leib und Seele, wie in einschränkender Weise gelehrt wird, wohl aber die Harmonie der sinnlichen und geistigen Kräfte zur reinen Natur des Menschen. Dasjenige, was ein Verderbnis ist für den Leib, wie Krankheiten und der Tod, ist etwas für den Menschen Natürliches, dagegen das, was Verderbnis

---

[1]) 1. Aufl. S. 104—20, 2. Aufl. S. 105—21.

ist für die Seele, wie der Zwiespalt und Kampf der sinnlichen und geistigen Kräfte untereinander, ist etwas für ihn Un- und Widernatürliches, von Gott nicht Anerschaffenes, wie auch Augustinus und Thomas S. th. I, II q. 109 a. 2, ferner ein Estius, Thomas de Lemos, Contenson, Natalis Alexander und Hyacinth Serry lehren. Die gegenteilige Ansicht ist lediglich ein Erzeugnis der Spätscholastik, welche in der großen Mehrzahl ihrer Vertreter Bajus und Jansenius insofern mit Unrecht bekämpfte und aus Opposition gegen sie zu sehr ins Extrem ging; die Kirche hat die Lehre der letztern insofern nicht verworfen, sie hat dieselbe nur verworfen, weil sie die zur höhern Gemeinschaft mit Gott führende Heiligungsgnade als ein debitum naturae aufgefaßt und nach dem Vorgange der Reformatoren die durch die Ur- und Erbsünde bewirkte Verderbnis der menschlichen Natur überschätzt hatten.[1])

Mannigfache Gründe von positiver und spekulativer Art sprechen unseres Ermessens dafür, daß die Spätscholastik in der großen Mehrzahl ihrer Vertreter auch in dieser Beziehung die Lehre des Bajus und Jansenius mit Recht bekämpft habe. Müssen wir uns die Ausführung dessen mit Berücksichtigung der verschiedenen innerhalb der katholischen Theologie hervorgetretenen Lehrrichtungen von vormals und von heute hier auch versagen, so glauben wir doch unserm nächsten Zwecke gemäß konstatiert zu haben, daß Möhler, ausgehend von den Grundanschauungen, welche ihm die gegen die Gnostiker gerichtete Väterlehre und die gegen die Pelagianer, Semipelagianer und Reformatoren gerichtete Kirchenlehre boten, in fortschreitendem Maße die Irrtümer des Bajus, Jansenius und Quesnel und in gleichem Maße auch die dogmatische Berechtigung der gegen sie ergangenen päpstlichen Bullen und der durch die kirchlichen Theologen gegen

---

[1]) Vgl. die besonders gegen Schäzler gerichtete Schrift: Die christliche Gnade, 1868, und die Abhandlung über justitia originalis. Tübinger Quartalschrift 1869, S. 264.

sie geübten Polemik mehr und mehr erkannt, und den dogmatischen Anschauungen der Jesuitenschulen insofern sich mehr und mehr angenähert habe.

Weniger angenähert hat sich dagegen Möhler den moraltheologischen Anschauungen derselben. Hatte er die Naturgaben des urständlichen Menschen im Verhältnis zu dessen übernatürlichen Gnadengaben weiter ausgedehnt als es in den Jesuitenschulen gemeinhin der Fall war, so wollte er dagegen die Rechte der natürlichen Freiheit des Menschen im Verhältnis zum Gesetze der Natur- und der Gnadenordnung mehr eingeschränkt wissen, als die in den Jesuitenschulen meist festgehaltenen Grundsätze des probabilistischen Systems es zuließen. In den „Neuen Untersuchungen" spricht er sich Baur gegenüber auf folgende Weise aus: „Die Jesuiten sind geschichtlich als das andere Extrem der Protestanten aufzufassen; zur Zeit der schmerzlichen Trennung entstanden, ging der Oppositionsgeist gegen die Getrennten in ihr Leben, in ihr ganzes Dasein über und bildete immer ein wesentliches Element in ihrer Geschichte, sowie umgekehrt der Protestant einen natürlichen Horror vor einem Jesuiten hat. Wie aber auch die Extreme sich wieder berühren, so gab es nie etwas mehr protestantisches in der katholischen Kirche, als die Jesuiten. Es lag in der Natur der Sache. Wer die Protestanten mit Erfolg bekämpfen wollte, mußte etwas Gleichartiges mit ihnen haben, er mußte sich ihrer Waffen, ihrer Kunst, ihrer Wissenschaft bemächtigen, ihre ungemeine Tätigkeit und Beweglichkeit in sich aufnehmen, kurz, er mußte die Protestanten nachahmen. Aber — die Jesuiten haben auch übles von ihnen angenommen, und dahin gehört unter vielen auch der in Frage stehende Punkt (der Sittenlehre). Um die Menschen mit der Strenge der katholischen Sittenlehre zu versöhnen und für die Kirche zu bewahren, glaubten sie allgemach auch die Schwäche der menschlichen Natur überall hervorheben zu müssen wie die Protestanten, und hielten es für notwendig, für die Menschen, wie sie einmal sind, die Forderungen zu ermäßigen, um sie zu beruhigen und zu

trösten. Da aber an dem katholischen Dogma nichts zu ändern war, da das allgemeine feststand, suchten sie durch nachgiebige und laxe Behandlung einzelner Fälle möglichst zu bewirken, was die Protestanten mit einem Male erlassen hatten, indem sie lehrten: der Glaube allein mache selig. Daher konnten schlimme jesuitische Grundsätze von der Kirche verurteilt werden. Ja, selbst unter den Jesuiten haben sich ernste und entschiedene Gegner gegen diejenigen aus ihrer Mitte gefunden, welche die Reinheit der katholischen Lebens- und Sittenlehre zu beflecken drohten. Ist etwas Ähnliches öffentlich mit den anstößigen Behauptungen und Thesen Luthers in der protestantischen Kirche geschehen?“[1])

Nirgends finden wir in den einschlägigen Darlegungen und Erörterungen Möhlers hervorgehoben, daß der in den Jesuitenschulen vertretene gemäßigtere Probabilismus gleich den ihn bekämpfenden strengern Systemen nur im Bereiche des wahrscheinlichen Gewissens prinzipielle Geltung beanspruchte und beanspruche und nicht darüber hinaus. Nirgends ersehen wir, ob Möhler gegenüber diesem Probabilismus seinerseits dem Äquiprobabilismus oder Probabiliorismus gehuldigt habe. Nirgends finden wir ferner in Erwägung gezogen, ob nicht mißbräuchlicherweise auch als äquiprobabel oder als probabler geschätzt und betätigt werden könne, was in der Tat und in Wahrheit solches nicht ist. Aus den betreffenden Darlegungen und Erörterungen erhellt auf bestimmte Weise nur dieses, daß Möhler einer „Sittenstrenge bis zur Übertreibung“, oder einem rigoristischen Tutiorismus, wie er vielfach durch die Jansenisten vertreten wurde, das Wort nicht geredet wissen wollte, und hierin ist ihm sicherlich voller Beifall zu zollen.

---

[1]) Neue Untersuchungen 1. Aufl. 1834 § 50, S. 293—95, 2. Aufl. 1835 § 52, S. 302—4.

F. Möhler über die kirchlichen Gnadenmittel.

Über die priesterlich-sakramentale Bußgewalt äußerte sich Möhler in den kirchenrechtlichen Vorlesungen von 1823—25 folgendermaßen: „Ein jeder Priester kann das Bußsakrament valide, gültig wo immer administrieren, licite nur ein bestimmter durch bischöfliche Approbation... Ebenso kann in Reservatfällen ein jeder Priester gültig absolvieren" (34, 4). Den Ablaß betrachtete er ursprünglich nur als kanonischen Strafnachlaß. In der Rezension eines Buches von Rätze 1823 sprach er aus, derselbe sei nicht „apostolisches Traditionsobjekt", sondern nur eine „kirchliche Institution".[1] „Nach den Pönitentialkanonen — so erklärte er sich des nähern hierüber in den kirchenrechtlichen Vorlesungen — wurden ehemals den Sündern lange dauernde, schwere Bußwerke auferlegt, und zwar öffentliche für bekannte Sünden und geheime für verborgen gebliebene. Jene wurden als ganz oder teilweise exkommunizierte angesehen. Diese Strafen sollten nun teils Abbüßung wegen der Beleidigung sein, die sie der Gesellschaft angetan hatten, teils eine beständige Erinnerung an ihr Vergehen und so eine künftige Besserung. Die Wiederaufnahme geschah nach schon vollendeter Buße und unter öffentlichem Geständnis der Vergehungen, Exomologesis, Beichte. Die auferlegten Strafen mußten ganz erfüllt werden; nur besonderer Bußeifer, auch wohl Fürbitte z. B. der Märtyrer motivierten einen Nachlaß, Indulgenz, Ablaß. Die Bußanstalt leitete der Bischof, unter seiner Aufsicht später ein presbyter. Das öffentliche Bekenntnis seiner schweren Sünden, die einer Kirchenbuße unterworfen waren, hörte später auf und daraus bildete sich allenthalben die Sitte überhaupt, seine Sünden zu bekennen, um die durch die Kanones etwa auf dieselben gelegten Bußübungen zu empfangen. Seit dieser Zeit absolvierte man schon vor geleisteter Buße, sowie sich seit dem 7. Jahrhundert überhaupt

[1]) Tübinger Quartalschrift 1823, S. 470.

die Bußanstalt änderte. Seit dem 7. Jahrhundert ließ man wegen veränderter Sitte hier nach und legte weniger beschwerliche Bußwerke auf. Später wurde Nachlaß oder Ablaß dieser Gesellschaftsstrafen all jenen (gewährt), welche gewisse fromme Übungen unternahmen. So ging denn die ganze Pönitenzdisziplin und die kanonische (Bußanstalt) unter, welche sie leitet. Aber diese Indulgenzen oder Ablässe blieben doch, und es bildete sich die Meinung, als wenn nicht bloß die gesellschaftlichen Strafen durch sie erlassen würden, als wenn die Kirchenstrafen nicht bloß Mittel seien, sondern es seien Strafen, die sich auch auf die andere Welt, wesentlich das Fegfeuer beziehen und daß darum auch die Ablässe von solchen befreien. Darauf bezogen sich die spätern vollkommenen und teilweisen Ablässe und besonders der Ablaß des Jubeljahres... und man leitete die Macht aus einem Schatze her, der der Kirche zustehe, gemäß welcher sie über die Verdienste der Gläubigen zu disponieren habe. Da nämlich keine Kirchenstrafe mehr auferlegt wurde, hatten auch die Ablässe keine Bedeutung mehr, man unterlegte daher eine neue, selbsterfundene von großem Nachteil für die Kirche. Der Papst sollte alle vollkommenen Ablässe (verleihen), die Bischöfe nur 40 Tage. Das Konzil von Trient bestimmte, daß in der Kirche die Macht gelegen habe (Ablässe zu verleihen) sess. XXV. decr. de indulg., meint aber wahrscheinlich nur die öffentliche sess. XXIV. c. 8 de ref., die Hauptfrage aber, was Indulgenz sei, läßt es unbestimmt" (34, 4). Besonders der Portiunkula-Ablaß wird als unzweckmäßig betrachtet.[1])

Ob Möhler auch späterhin noch die — sachlich unhaltbare — Auffassung vertrat, daß der Priester ohne besondere Bevollmächtigung, wenngleich nicht erlaubter-, doch gültigerweise absolvieren, ja selbst von allen bischöflich oder päpstlich reservierten Sünden gültigerweise absolvieren könne, läßt sich nicht konstatieren. Seine frühere Auffassung des Ablasses als eines bloß kirchlich-kanonischen Strafnachlasses und des

---

[1]) Ebenda 1826, S. 439.

Verdienstschatzes der Kirche als einer bloßen Erfindung hat er in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen[1]) und in der Symbolik und den „Neuen Untersuchungen“ nicht mehr aufrecht-



22. **Dr. J. A. Möhler.** Original im Georgianum.

erhalten, sondern die gegenteilige Auffassung vielmehr als eine wohl begründete Lehre, wiewohl nicht als erklärte Glaubenslehre ausgesprochen. In der Symbolik

---

[1]) Gams II, 646—47.

sagt er: „späterhin faßten manche Theologen den Ablaß in einer größern Ausdehnung auf, was aber, obgleich sehr wohl begründet, doch nicht symbolisch erklärte Glaubenslehre ist und darum auch nicht hierher gehört. Die Synode von Trient setzte aus weiser Absicht nichts weiteres fest, als daß die Kirche das Recht habe, Ablässe zu erteilen und daß dieselben, mit Weisheit gespendet, nützlich seien.[1])

Weiterhin wird dann ausgeführt, daß die Fegfeuerstrafen vom Diesseits her restierende Satisfaktionen seien, aber durch fürbittweise Zuwendung des Meßopfers und nach der Lehre des Florentinums durch Fürbitte, Meßopfer, Gebete, Almosen und andere gute Werke der Gläubigen einen Nachlaß finden können.[2]) In den „Neuen Untersuchungen“ wird ferner ausgesprochen, daß die Lehre vom sogenannten Verdienstschatze der Kirche kein Dogma, sondern nur eine scholastische Lehre sei,[3]) weiterhin wird aber die scholastische Lehre von den unvollkommenen und vollkommenen Ablässen und dem Verdienstschatze der Kirche als Quelle derselben einer sachlichen Rechtfertigung unterzogen.[4]) Diese Lehre ist nun allerdings keine erklärte Glaubenslehre, wohl aber beiderseits eine sententia fidei proxima.

In Sachen der Ehe sprach Möhler sowohl dem Staate wie der Kirche das Recht zu, ehetrennende Hindernisse aufzustellen. In einer Rezension von J. Anton Theiners Schrift: Variae doctorum catholicorum opiniones de jure statuendi impedimenta matrimonii dirimentia 1825 bekämpfte er einerseits die extreme Ansicht Theiners, daß dem Staate allein dieses Recht zustehe, anderseits die extrem kurialistische

---

[1]) Symbolik in der 1. Aufl. § 29, in der 2. und den folgenden Aufl. § 33.

[2]) Ebenda 1. Aufl. § 30, 45, 2. und folgende Aufl. § 34, 52.

[3]) Neue Untersuchungen 1. Aufl. § 66 S. 394, § 68 S. 407, 410, 2. Aufl. § 68 S. 404, § 69 S. 417, 421.

[4]) Ebenda 1. Auflage § 68—69 S. 392—411, § 68—69 S. 404—21.

Ansicht, daß es der Kirche allein zukomme. Historisch habe sich die Sache so gestaltet: Der Staat übte das Recht aus, ehetrennende Hindernisse aufzustellen für die Ungläubigen, ohne es zu verlieren, nachdem sie gläubige Christen geworden waren. Die Kirche übte ebenfalls dieses Recht aus auf völlig selbständige Weise, weil sie Verwalterin des Ehesakramentes ist, dieses aber vom Ehevertrag unablösbar ist, ja übte es oft aus im Widerspruche zu den einzelnen Staaten und ging so vielfach ihre eigenen Wege. Allmählich nahmen auch die Staaten ihre Ehegesetze an, anerkannten die von ihr festgesetzten ehetrennenden Hindernisse auch als bürgerlich gültige, überließen in den germanischen Ländern den Geistlichen das Eherechtswesen auch in bürgerlicher Hinsicht, bis sie es mehr oder minder wieder selbständig übten. Die Geschichte beweise also, daß sowohl der Kirche wie dem Staate das Recht zukomme, ehetrennende Hindernisse aufzustellen.[1]) In den kirchenrechtlichen Vorlesungen erklärte Möhler auf gleiche Weise, daß dieses Recht beziehungsweise auch dem Staate eigne, soweit die Ehe ein Vertrag ist und nicht aufgehoben werde dadurch, daß die Ehe, sofern sie Sakrament ist, unter der Jurisdiktion der Kirche stehe und alle vom Staate ausgehenden Bestimmungen, welche dem Wesen der kirchlichen Ehe widersprechen, als nichtig erscheinen. „Der Umstand, daß die Ehe nach den Grundsätzen der Katholiken ein Sakrament ist, kann dem Staate die genannten Rechte nicht überhaupt entziehen. Sollte es sich aber ergeben, daß ein nichtchristlicher Staat oder auch ein christlicher die Ehe in solchen Fällen unter Bedingungen schließen ließe, die dem christlichen Begriffe überhaupt widersprechen, so muß die christliche Kirche, inwieweit dann ihre Begriffe von denen des Staates entfernt sind, ihren eigenen Weg verfolgen und ihre Mitglieder auf Festhaltung des christlichen Begriffs auch im Leben aufmuntern“ (Msk. 35, 1—3). Die von Möhler verteidigte Ansicht, daß der Staat nicht bloß für die Ungetauften

---

[1]) Tübinger Quartalschrift 1825, S. 462—84.

Gültigkeitsbedingungen der Ehe aufzustellen befugt sei, sondern wie die Kirche auch für die Getauften, wurde in früherer Zeit von Petrus de Soto beziehungsweise auch von Thomas Sanchez u. a. und in neuester Zeit besonders von J. Carriere vertreten, von letzterm aber in der 5. Auflage des compendium praelectionum de matrimonio 1857 als eine den Traditionen des Apostolischen Stuhles weniger entsprechende zurückgenommen zugunsten der gegenteiligen, von Martin, Heuser, Perrone u. a. verteidigten Lehre.

Am Abende seines Lebens trat Möhler in der Münchener politischen Zeitung 1838 in Sachen der gemischten Ehen für die kirchliche Freiheit ein gegen das durch die preußische Staatsgewalt inszenierte Vorgehen, welches „den greisen, ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Herde aber aus denselben herauswarf". Er wendete sich gegen das Zwangsrecht des Staates bezüglich der Religion der Staatsbürger und besonders gegen dessen Recht, über die Erziehung der Kinder gemischter Ehen zu verfügen und verwüstende Eingriffe in das Recht, in das Gewissen, das Herz und innerlichste Leben der Eltern zu machen. Höchstens nur subsidiärische Gesetzgebung wäre in diesem Betreffe zulässig, falls die Eltern versäumen würden, vor Eingehung der Ehe feste Bestimmungen über die Religion der zu hoffenden Kinder zu treffen, weil der Staat dadurch zeigen würde, wieviel ihm daran gelegen sei, daß das Höchste und Wichtigste auch vor allem geachtet werde.[1])

Auch in den neu gegründeten Historisch-politischen Blättern trat er unmittelbar vor seinem Tode noch unter dem Titel „Zeitläufe" gegen den preußischen Zwangserlaß auf.[2])

---

[1]) Gesammelte Schriften II, 231, 237—38.

[2]) Hist.-polit. Blätter Bd. I 1838, S. 113—31, 185—200.

XIII. Die Seinsweise Gottes, nach dem heiligen Thomas von Aquin. 1897.

Von Dr. A. Schmid, München.

Verschiedene, in ihren philosophischen Richtungen weit voneinander abweichende Autoren der Neuzeit haben die Gottes- und Schöpfungslehre des heiligen Thomas von Aquin im Sinne einer pantheistischen Emanationslehre ausgelegt. So A. Günther. Die Väter und Scholastiker, besonders Augustinus und Thomas, sind nach ihm wohl zu unterscheiden als Philosophen und als Theologen. Ihr Wissen deckt sich mit ihrem Glauben nur der Absicht nach, nicht der Sache nach, so daß die Lehre von einer doppelten Wahrheit sich folgerecht aus ihren Lehren herausbildet. Die Träger der antiken Spekulation hatten sich nicht zur Erkenntnis des Wesensunterschiedes von Geist und Natur, von Gott und Welt erhoben und infolgedessen erhoben sich zu derselben auch nicht die Kirchenväter und frühmittelalterlichen Scholastiker, da sie sich von der platonischen Philosophie zu sehr beherrschen ließen und auch nicht die mittelalterlichen Hauptscholastiker, da sie dem Neuplatonismus in der Ausgestaltung, die ihm die arabischen Peripatetiker gegeben hatten, einen zu großen Einfluß auf sich selber verstatteten. Die scholastische und namentlich thomistische Lehre, daß die göttliche Wesenheit die Idee der Welt selber sei, mitteilbar nach verschiedenen Seinsstufen, enthält ihrem Kerne nach eine pantheistische Wesensteilung Gottes und eine bloß quantitative Abstufung der Wesen ohne deren qualitative Verschiedenheit und begreift die Weltschöpfung sofort nur als eine partiale Wesensemanation, wie die Zeugung des Sohnes als eine totale. Das Axiom: Ex nihilo nihil fit bleibt somit nicht ausschließlich beschränkt auf das Gebiet der geschöpflichen Ursächlichkeit. Da die Weltschöpfung eine Wesensemanation Gottes ist, erscheint es auch als begreiflich, daß er in ein und demselben Akt sich selber und die Welt erkennt und will, also notwendig die Welt erkennt und will als Ergänzung

seiner selbst. Die Mystik eines Meisters Eckhart und der „deutschen Theologie“ und die neuere deutsche Philosophie sind nur Weiterbildungen eines solchen Semipantheismus. Demgegenüber ist durch Cartesius der Wesensdualismus von Geist und Natur, Gott und Welt zwar grundgelegt worden, aber erst durch Günther zu vollendeter Durchführung gekommen und das philosophische Wissen hierdurch mit dem christlichen Glauben zur Versöhnung gebracht worden.[1]) Auf gleiche Weise wie Günther beurteilten die Lehre von Thomas auch verschiedene Vertreter seiner Geistesrichtung: so z. B. Trebisch, Knoodt, Baltzer, Theodor Weber u. a.[2]) Auch J. Nep. Oischinger, ein Gegner Günthers, nahm an, daß der Pantheismus in der Konsequenz der scholastischen und thomistischen Lehre liege. „Zwar sagt Thomas ganz bestimmt, daß Gott weder das materiale, noch das formale Sein der Dinge sei, weil sein Sein nicht mitteilbar ist und allein steht . . . Es ist wohl richtig, daß die Scholastik nicht bis zum Pantheismus fortging; aber etwas anderes ist es, ob er nicht in den Prinzipien enthalten ist, so daß nur eine konsequente Entwicklung fehlte, welche ihn erzeugt hätte . . . Gott hat diese Konsequenzen in der nachfolgenden Philosophie zugelassen, damit wir andere Prinzipien suchen.“ „Die Naturen der geschöpflichen Dinge sind die allgemeinen Ideen, und da es zwischen der Kreatur und Gott nichts Mittleres gibt, Gott selbst und seine Ideen.“[3])

---

[1]) Vorschule der spekulativen Theologie 2. Aufl. 1846, I, 375 bis 387 Eurystheus und Herakles, 1843, S. 229, 523. Zeitschrift, Lydia, I. Bd. 1849, S. 367—83.

[2]) L. Trebisch: „Christliche Weltanschauung“. 1852, S. 12 ff., 41 ff., 118 ff. P. Knoodt: „Günther und Klemens“. Wien 1853 bis 1854, I, 42—66. J. B. Baltzer: „Biblische Schöpfungsgeschichte“. Leipzig 1867, 1872, I, 73—74, 115—31. Theod. Weber: „Metaphysik“. Gotha 1888, 1891, II, 571—73.

[3]) Die spekulative Theologie des heil. Thomas von Aquin. Landshut 1858, S. 65. Die Einheitslehre der göttlichen Trinität. München 1862, S. 29.

Auch Johannes Huber erklärte, daß die philosophische Gotteslehre des Thomas „zu dem dynamischen Pantheismus“ hintreibe. Nach derselben ist in Gott Intelligenz und Wille eins mit der Wesenheit Gottes, ist also mit dieser auch inhaltlich eins, die göttliche Wesenheit ist somit nicht bloß die Idee der Welt, sondern auch die in der Schöpfung zur Verwirklichung kommende Substanz derselben, wie schon verschiedene Kirchenväter gelehrt hatten. Nach dem Philosophen Thomas ist ferner nicht bloß die Idee der Welt für Gott notwendig, sondern auch deren Wirklichkeit, weil Gott in einem und demselben Akte sich selber und die Welt erkennt und will, also erst vermittelst der Welt zu seiner Selbstvollendung gelangt. Der Theologe Thomas hat aber diese Konsequenzen seiner philosophischen Gotteslehre verleugnet und eine „doppelte Buchführung“ geübt.[1]) Auch F. Chr. Baur, das Haupt der protestantischen Tübinger Schule, sprach sich dahin aus, Gott sei nach Thomas der Inbegriff der Ideen und die Schöpfung nur die Realisierung dieser Ideen, also nicht schlechthin eine Schöpfung aus Nichts.[2]) Ebenso äußerte sich Johannes Delitzsch. Er gelangte aus gleichem Motive zum Endurteil: „So sehr Thomas danach ringt, über die Schranken des areopagitischen Gottesbegriffs hinauszukommen, sein Ringen bleibt doch im Grunde erfolglos; er vermag sich nicht von der pantheistischen Basis loszureißen.“[3])

Alle diese Auffassungen der Gottes- und Schöpfungslehre von Thomas können nicht als sachentsprechende gelten. Um dieses zu konstatieren, mögen drei Fragen aufgeworfen werden: Inwiefern ist nach St. Thomas Gott Alles? Inwiefern dagegen nicht Alles? Inwiefern Alles in Allem?

I. Gott ist in gewissem Sinne nach Thomas

---

[1]) Offener Brief an Prof. Stöckl. München 1865, S. 28—35.

[2]) Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 1841—43 II, 717, 719. 128.

[3]) Die Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin. Leipzig 1870, S. 85—116.

Alles. Zweierlei Vollkommenheiten und ihnen entsprechende Namen sind zu unterscheiden: Solche welche nur der Ausdrucksweise nach (quoad modum significandi), nicht der ausgedrückten Sache nach (quoad rem significatam) einen Mangel einschließen wie z. B. die Namen: Sein, Güte, Leben, Weisheit usw. und solche, welche auch der ausgedrückten Sache nach einen Mangel einschließen wie z. B. Stein, Löwe, Mensch usw. Die erstern Namen können der Sache nach auf eigentliche, formelle Weise sowohl von Gott wie von den Geschöpfen ausgesagt werden, weil sie bloße Vollkommenheiten bedeuten; da aber, deren Ausdrucksweise unserseits von den Geschöpfen hergebildet wird und insofern eine Unvollkommenheit an sich trägt, muß ihnen auf dem Wege der Verneinung diese abgestreift werden, damit sie auf Gott übertragen und von ihm bejaht werden können, weshalb der Areopagite Gott als überwesentlich, übervernünftig, übergut, unerkennbar, unbenennbar usf. bezeichnet. Die zweiten obiger Namen sind auch der durch sie ausgedrückten Sache nach von Gott zu verneinen, da sie Endliches, Geschöpfliches, also nicht bloß Vollkommenes sondern mehr oder minder auch Unvollkommenes bedeuten und deshalb nur in uneigentlichem, metaphorischen, symbolischen Sinne von Gott ausgesagt werden können.. Alle Namen werden von ihm infolgedessen entweder ihrer Bezeichnungsweise nach oder auch der bezeichneten Sache nach auf eine höhere Weise ausgesagt als von den Geschöpfen. Sie werden von ihm nicht in einem gleichartigen Sinne (univoce), noch in geradezu ungleichartigen (aequivoce) wie von diesen ausgesagt sondern in analogem Sinne. Da sie von den geschöpflichen Wirkungen aus auf ihn als deren Ursache übertragen werden, bezeichnen sie die eine göttliche Wesenheit, unter verschiedenen, diesen Wirkungen entsprechenden Begriffen, sind also nicht synonyme Namen, welche lediglich gleiches bedeuten würden.[1])

---

[1]) Summa c. gent., I, c. 30—34. S. Th., I, q. 13, a. 3—5. De Potentia, q. 7, a. 5—7.

Alle geschöpflichen Wirkungen präexistieren in der göttlichen Wesenheit auf virtuelle Weise, ja anbetrachts der höhern Ordnung, welcher die letztere angehört, auf eine überschwengliche, unendliche Weise (modo eminenti, infinito). Sie präexistieren in derselben nicht bloß im unbestimmten und allgemeinen sondern auch in all ihren Unterschieden und Eigentümlichkeiten; Gott vermag nicht bloß einem unbestimmten Zentrum noch dem farblosen Lichte verglichen zu werden, weil diese nicht Prinzipien der Schiedlichkeit (principia distinctionis), nicht Ursachen der Linien- und Farbenteilung sind.[1]) Auf solche nicht bloß unbestimmte sondern bestimmte Weise ist Gott Alles, sofern er die Ursache von Allem ist, wie der Areopagite sagt.[2]) Das ganze Weltall seiner Gesamtheit und seinen Einzelheiten nach ist so in Gottes Wesenheit enthalten vor aller Schöpfung schon unbeschadet deren realer Einfachheit, ja ist Gottes Wesenheit selber, nur begrifflich (ratione) von ihr verschieden.

Sofern Gott erkennt, daß dasjenige, was auf solch virtuelle und unendliche Weise in ihm selber und als er selber präexistiert, auch auf endliche, außergöttliche Weise existieren könne und so nach außen hin mitteilbar sei, erkennt er sich als Idee, Urbild oder Musterbild (forma, ratio, similitudo, exemplar) der geschöpflichen Dinge, die in verschiedenen Graden ihn nachbilden, nachahmen und durch Schöpfung zur Verwirklichung kommen können. Nicht insofern, als er seine Wesenheit rein als solche zum Objekte der Erkenntnis hat, ist er Idee sondern sofern er seine Wesenheit als Musterbild geschöpflicher Dinge zum Objekte hat. Die Ideen sind nach thomistischem Sprachgebrauche

[1]) S. Th., I, q. 14. a. 6, resp.

[2]) S. Th., I, q. 4, a. 2, resp.: cum Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius (de Div. Nom., c. 5) dicens de Deo quod non quidem hoc est, hoc autem non est sed omnia est ut omnium causa.

Musterbilder, Formen von Dingen, die außer ihnen existieren können oder existieren. Weder Gott selber rein als solcher noch die möglichen Dinge, welche durch Schöpfung verwirklichet werden können oder verwirklichet werden, sind diesem Sprachgebrauche zufolge Ideen; nur die verschiedenen Beziehungen (respectus) der göttlichen Wesenheit zu diesen Dingen als ihren Nachbildern sind Ideen.[1]) Gott ist die Idee der Welt im ganzen und im einzelnen. Er ist die Idee aller kreatürlichen Wesenheiten, welche existieren können oder existieren, mögen sie Gattungsart oder Individualwesenheiten, mögen sie Substanzen oder Akzidenzen sein. Er ist auch die Idee der körperlichen Materie, wenngleich nicht rein als solcher geschieden von ihren Formen. Er ist auch die Idee alles Übels, sofern es eine Beraubung des Guten ist und durch dieses (non per propriam rationem, sed per rationem boni) erkennbar ist.[2]) Die eine göttliche Wesenheit ist also Ideenvielheit, ja Ideenallheit, ohne daß solches ein Widerspruch wäre. Da die Idee der Kreatur sachlich identisch mit Gottes Wesenheit und in gewisser Weise dennoch die Kreatur selber ist, so vermag sie sich selber ihrer endlichen, außergöttlichen Existenzweise nach hervorzubringen oder sich selber zu erschaffen und erschafft in der Tat insofern auch sich selber.[3])

Gott ist somit nach St. Thomas als actus purus real

---

[1]) S. c. gent., I, c. 54. S. Th., I, q. 15, a. 1, wo es unter anderm heißt: Deus habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum (ad 2), Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quam Dei essentia (ad 3) De Verit., q. 3, a. 1; a. 2 ad 7.

[2]) S. Th., I, q. 15, a. 3. De Verit., q. 3, a. 4—8.

[3]) De Veritate, q. 4, a. 8, resp.: similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura. Unde ex hoc quod similitudo creaturae in verbo est productiva et motiva creaturae in propria natura existentis quodammodo contingit, ut creatura seipsam moveat et ad esse producat.

Eins und auf virtuelle, unendliche und urbildliche Weise zugleich Alles. Was so in Gott ist, das ist Gott selber.[1]) Er ist in solchem Sinne die gesamte Weltkreatur mit all ihren möglichen und wirklichen Vollkommenheiten und deren Begrenzungen, Negationen, mit allem möglichen und wirklichen Seienden und dessen verschiedenen Einschränkungen durch das Nichtseiende. Er ist in solchem Sinne die Gesamtheit aller aktiven und passiven Potenzen der Kreaturen, die unlösliche Harmonie derselben, ohne daß die niedern Potenzen in feindliche Spannung untereinander geraten und sich der Herrschaft der höhern entziehen können. Er ist in solch virtuellem, unendlichem und urbildlichem Sinne besonders auch die Materie der körperlichen Welt mit all deren substantiellen und akzidentellen Formen. Er ist in solchem Sinne auch der Gesamtprozeß aller zeitlichen und räumlichen Entwicklungen. In einem andern Sinne dagegen ist nach Thomas Gott — nicht Alles.

II. Gott ist in gewissem Sinne nicht Alles. Er ist zwar das All der geschöpflichen Dinge, sofern sie auf virtuelle und unendliche Weise in ihm präexistieren, er ist aber keineswegs das All derselben, sofern sie auf außergöttliche, endliche Weise existieren können oder existieren. Er ist das All derselben, sofern sie auf realeinheitliche, überzeitliche, überräumliche Weise in ihm präexistieren, keineswegs indessen, sofern sie auf realvielheitliche, wesensverschiedene, zeitliche und räumliche Weise möglich oder wirklich sind; in letzterem Sinne ist Gott nicht Alles sondern vor und über Allem und das Nichts von Allem.[2]) Er ist ferner

[1]) C. gent., I, c. 32: nihil est in Deo quod non sit esse divinum. S. Th., I, q. 18, a. 4, resp.: res prout sic (per proprias rationes) in Deo sunt, sunt essentia divina.

[2]) Die Stelle des Areopagiten: Deus est omnia ut omnium causa) erklärt Thomas im Kommentar zu de div. nom. cap. 5, lectio 2 so: ipse quasi omnium causa est idest omne esse in se praehabet et in ipso comprehenduntur et praehabentur principia omnium entium et fines, non tamen eodem modo sicut in rebus

auch musterbildlicherweise das All der geschöpflichen Dinge, sofern er in seiner Wesenheit als Medium (species qua cognoscendi) seine Wesenheit als solche und als Fülle der Ideen oder Urbilder (exemplaria) der möglichen und wirklichen Dinge erkennt, er ist aber nicht das All derselben, sofern sie als Nachbilder (exemplata) dieser Urbilder die göttliche Wesenheit auf verschiedene Weise durch Verähnlichung (per assimilationem) nachahmen.[1]) Er ist das All derselben, sofern er in sich selber (in seipso) die möglichen und wirklichen Dinge schaut, wie sie virtuell, in ihren eigentümlichen Naturen (in propriis naturis) und urbildlich ihren eigentlichen Begriffen nach (per proprias rationes) in ihm selber, ja sachlich sogar er selber sind, doch ist er nicht das All derselben, sofern sie in ihnen selber (in seipsis) möglich und wirklich sind und als solche objektiverseits (ex parte rei cognitae) von ihm erschaut werden.[2])

Wie verhält sich nach Thomas nun die Welt der möglichen und die Welt der wirklichen Kreaturen zueinander und zu Gott als ihrem Urgrunde? Die Welt der möglichen und die Welt der wirklichen Kreaturen sind nicht wesenhaft unterschieden, indem die Wesenheiten (Substanzen und Akzidenzen) irgend einer der vor Gottes Auge stehenden, erschaffbaren Welten durch die Schöpfung nur das Dasein erhalten. Beide sind aber wesenhaft unterschieden von Gott selber und der mit ihm sachlich identischen Welt der Ideen. Da Gott sich selber auf vollkommene Weise erkennt, so muß er sich auch als möglichen Schöpfer der Welt erkennen, also mit seinem Selbstgedanken in ein und demselben Akte den Gedanken der möglichen Kreaturen vollziehen. Wie

---

ipsis, sed ipse est super omnia sicut ante omnia supereminenter existens. Et quia in ipso quodammodo sunt omnia, quasi in se omnia comprehendens, simul de ipso omnia praedicantur et simul ab ipso omnia removentur quia nihil est omnium.

[1]) De Veritate, q. 2, a. 3 ad 10. S. Th., I, q. 18, a. 4 ad 2.

[2]) De Verit., q. 2, a. 3 ad 2; q. 3, a. 2 ad 7. S. Th., I, q. 4, a. 2 ad 1; q. 14, a. 5 ad 1; q. 15, a. 2 ad 2; q. 18, a. 4 ad 1—3.

vollzieht er ihn aber? Einfach dadurch, daß er erkennt, all dasjenige, was kraft unendlicher, göttlicher Seinsweise in ihm realeins ist, obwohl virtuell und ideell unterschieden, vermöge auch kraft endlicher, außergöttlicher Seinsweise realverschieden, getrennt, zeitlich und räumlich außereinander zu sein. In und mit dem Selbstgedanken bringt Gott somit auch hervor den Gedanken eines andern, welches nicht er selber ist. Mit der göttlichen Wesenheit und deren Gedanken ist die Möglichkeit dieses andern und deren Gedanke gegeben ohne alle Schöpfung.[1]) Nur die Verwirklichung dieses andern kommt zustande durch Schöpfung. Sie kommt nicht zustande durch eine Schöpfung aus einem außer Gott präexistierenden Urstoffe und ebensowenig durch eine Schöpfung aus ihm selber als Urstoff sondern nur durch eine Schöpfung ohne alle stoffliche Ursache oder — aus Nichts. Hiermit ist nicht bloß ein absoluter Dualismus sondern auch jeder Pantheismus in der Wurzel ferngehalten.

Die Gründe, welche von seiten der eingangs genannten Autoren für das Gegenteil dessen vorgebracht werden, entbehren sämtlich der durchschlagenden Kraft. Gott ist der Lehre des Aquinaten zufolge nach außenhin mitteilbar, jedoch ohne Wesensteilung. Er ist derselben zufolge mitteilbar in verschiedenen Vollkommenheitsgraden; diese sind aber keine bloß quantitativen, wie Günther voraussetzt, sondern sogenannte transzendentale, welche den substantiellen und qualitativen Unterschied der Geschöpfe nicht auflösen sondern vielmehr ermöglichen. Die Wesenheit Gottes ist ferner nach Thomas allerdings die Idee der geschöpflichen Dinge im ganzen und im einzelnen, doch nicht die Substanz derselben. Das viele geht von dem einen aus, geht von ihm jedoch nicht aus durch Teilung wie die Teile vom ganzen noch »per modum communitatis« wie viele Arten aus einer Gattung und viele Individuen von einer Art noch

---

[1]) S. c. gent., I, c. 49. S. Th., I, q. 15, a. 2, resp. De Verit., q. 3, a. 2 ad 6—7.

durch Ausströmung wie viele Bächlein aus einer Quelle, so daß das aus der Quelle austretende Wasser sich verliert. In diesem Sinne ist nach Thomas auch der Areopagite zu verstehen. Er ist nicht zu verstehen im Sinne der Platoniker, welche die Ideen als schöpferische Substanzen auffassen, sofern Gott als Idee des Guten die Idee des Seienden schöpferisch hervorbringe und diese wiederum die Idee des Lebens usw. in absteigender Reihenfolge.[1])

Thomas verwirft insbesondere jeden Emanationspantheismus, welcher aus dem Urvollkommenen die Dinge ausströmen läßt auf dem Wege substantieller oder dynamischer Entvollkommnungen. Wenn er die Schöpfung aus Nichts wie sein Lehrer Albert als eine Ausströmung Gottes (emanatio totius entis ex non ente) auffaßt,[2]) so gebraucht er dieses Wort im weitesten Sinne zur Bezeichnung sehr verschiedener Weisen der Wirksamkeit, indem er ausführt, daß es je nach der Verschiedenheit der Naturen verschiedene Weisen der Emanation gebe z. B. Erzeugung des Feuers aus Feuer, Erzeugung der sinnlichen und geistigen Bilder (intentiones) von Dingen und Erzeugung des göttlichen Wortes vom Vater.[3]) Die neuplatonische Lehre des von ihm als Auszug aus der Proklischen Schrift: στοιχείωσις θεολογική erkannten liber de causis, daß die erste Ursache mittelbar durch höhere Kreaturen die niedern erschaffen habe,[4]) sowie die verwandten Lehren eines Avicenna und Algazel bekämpft er nicht bloß als häretisch sondern auch als philosophisch

---

[1]) In Dionysii librum de div. Nom., c. 2, lectio 6, c. 11, lectio 4. S. Th., I, q. 84, a. 5, resp. De substantiis separatis, c. 11, woselbst gesagt wird, daß nach den Platonikern ausströmungsweise das Leben, von diesem die Intelligenz usw. ausgehe.

[2]) S. Th., I, q. 45, a. 1 etc.

[3]) S. c. gent. N. c. 11.

[4]) Thomas in librum de causis, lectio 1, in Sent. II, dist. 1, q. 1, a. 3. De Pot., q. 3, a. 4, resp. Vergl. Otto Bardenhew.'s Schrift über das liber de Causis 1882, p. 256—79.

unhaltbar.[1]) Anderseits verwirft Thomas auch jeden Evolutionspantheismus, welcher den wirkenden Urgrund der Dinge durch den Weltprozeß hindurch zu einer größern Vervollkommnung will gelangen lassen. Er verwirft die Lehre der Amalricianer, Gott sei das formale Prinzip aller Dinge; denn in diesem Falle müßte Gott die Fähigkeit besitzen, einen Zuwachs zu erfahren (receptibilitas additionis), um Form der nach Art und Individualität verschiedenen Dinge werden zu können, was seinem Wesen widerspricht.[2]) Ebenso verwirft er als häretisch und widersinnig die Lehre eines David de Dinanto, Gott sei die erste Materie der Dinge; denn in diesem Falle wäre er ein der verschiedensten Formungen fähiges Unbestimmte, was seinem Wesen ebensosehr widerspricht.[3]) Die göttliche Wesenheit ist wohl die Idee der Materie (causa exemplaris secundum quam materia) aber nicht selber die Materie (causa ex qua) der körperlichen Dinge; diese ist vielmehr ursprünglich in und mit letztern aus Nichts geschaffen.[4]) Die göttliche Wesenheit ist auch die Idee der allen geschöpflichen Dingen — den immateriellen wie materiellen — zugrunde liegenden passiven Potenz, aber als Actus purus keineswegs die letztere selber, da sie mit den substantiellen Formen ursprünglich vielmehr erschaffen wurde.[5]) Die Schöpfung aus Nichts setzt kein stoffliches Substrat voraus, ist also keine Veränderung in ontologischem Sinne, sondern nur im logischen Sinne (secundum modum

---

[1]) De Pot. l. c. De subst. separatis, c. 10. S. c. gent., II, c. 42. S. Th., I, q. 45, a. 5, resp.

[2]) S. c. gent., I, c. 26.

[3]) S. Th., I, q. 3, a. 8, resp. De Verit., q. 21, a. 4, resp. S. c. gent., I, c. 17: Fides catholica confitetur, Deum non de sua substantia sed de nihilo cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinanto confunditur, qui ausus est dicere, Deum esse idem quod prima materia.

[4]) S. Th., I, q. 44, a. 2. De Verit., q. 3, a. 5.

[5]) S. c. gent., I, c. 16. S. Th., I, q. 25, a. 1. De Pot., q. 1, a. 1 ad 7.

intelligendi), sofern gesagt werden will, was früher bloß möglich war sei wirklich geworden. Da man nun in der Bewegung eine in der Zeit fortschreitende sukzessive Veränderung versteht, so ist die Schöpfung auch keine Bewegung im eigentlichen, ontologischen Sinne.[1])

Gott ist nach Thomas zwar das allgemeinste Sein, aber nicht das unbestimmteste, allbestimmbare, ins Endliche übergehende und aus ihm zurückgehende sondern das alles endliche Sein überragende, absolute-bestimmte, allvollkommene. Er ist als wirkender Urgrund von Allem besonders nicht eine passive Potenz der Dinge oder ein Seinkönnendes, welches in Gott nicht Gott selber wäre, weil es Prinzip, Keim, Entwicklungsgrund aller kreatürlichen Gebärung wäre und auf außergöttliche, ja widergöttliche Weise sofort heraustreten und ad actum kommen könnte, so daß erst in dessen Überwindung Gott als Gott sich manifestierte. Die geschöpfliche Seinsweise ist nicht ein Durchgangspunkt der unendlichen, göttlichen Seinsweise. Und wenn nach Thomas Gott auch in ein und demselben Akte sich selber und die möglichen und freigewollten, wirklichen Geschöpfe erkennt und will, so bilden diese deswegen keine integrierenden Momente seines eigenen Seins und Lebens. Auch der geschöpfliche Geist vermag nach Thomas in ein und demselben Akte verschiedenes zu erfassen und anzustreben, besonders auch unfrei und frei gewolltes. Dieses gilt umsomehr vom göttlichen Geiste. Nach all den aufgeführten Beziehungen hin ist somit der Pantheismus und namentlich auch ein sogenannter Persönlichkeitspantheismus oder Semipantheismus durch Thomas in der Wurzel ferngehalten. Wenn angemessenerweise (potentia Dei ordinata) nach Thomas auch nur die Person des göttlichen Sohnes Mensch werden konnte durch Annahme einer individuellen menschlichen Natur, so hätte möglicherweise (potentia Dei absoluta) nach ihm doch jede der drei göttlichen Personen

---

[1]) S. c. gent., II, c. 17. S. Th., I, q. 45, a. 2 ad 2. De Pot., q. 3, a. 2.

oder alle drei zusammen Mensch werden können in allen Menschen, ja Kreatur werden können in allen Kreaturen — den reingeistigen, menschlichen und unvernünftigen — dieses wäre aber nur möglich gewesen durch hypostatische Einigung Gottes mit den menschlichen oder geschöpflichen Naturen unbeschadet ihrer beiderseitigen substantiellen Verschiedenheit,[1]) also nicht im Sinne der pantheistischen Lehre von einer allgemeinen Menschwerdung und Selbstkreaturierung Gottes, insbesondere also auch nicht im Sinne eines so oder anders geformten Persönlichkeitspantheismus.

III. Obwohl Gott nun Alles ist auf unendliche Weise, keineswegs auf endliche, so ist die Welt der endlichen Dinge doch seiner Herrschaft nicht entnommen, indem er da ist — Alles in Allem. Nicht bloß seiner Macht und seinem Wissen nach, sondern auch seinem Wesen nach ist er überall und in allen Dingen, denn seine Macht und sein Wissen ist auch sein Wesen. Seine dynamische Allgegenwart ist auch eine substantielle. Seine Überweltlichkeit schließt eine Innerweltlichkeit in solchem Sinne nicht aus, sondern vielmehr ein. Und wie er dergestalt in allen Dingen ist, so sind auch alle Dinge in ihm gemäß Pauli Wort, daß wir in Gott leben und uns bewegen und sind.[2]) Er ist das ursachliche Prinzip der Kreaturen in aller und jeder Beziehung. Er ist das allschöpferische, allerhaltende Prinzip derselben. Er ist das allwirksame Prinzip derselben, indem er sie zur Tätigkeit bewegt und durch sie als werkzeugliche Ursachen handelt, wiewohl auf eine ihrer Natur entsprechende Weise, also durch die physischen Kreaturen als unfreie Organe, durch die ver-

---

[1]) In III Sent., dist. I, q. 2, a. 1—5; dist. II, q. 1, a. 1—2. S. c. gent. N. c. 55. S. Th., III, q. 3—4.

[2]) De Potentia, q. 3, a. 7, resp.: Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. S. Th., I, q. 8, a. 1 ad 1: Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse. Ibid., q. 18, a. 4 resp.

nünftigen als freie Organe seines Willens.[1]) Er ist auch das allvorsehende und alleitende Prinzip derselben. Dem allgemeinen Besten (bonum universitatis) und der Verherrlichung Gottes müssen alle Kreaturen Gottes dienen, die unfreien wie die freien. In der Wahl der letztern liegt es nur, auf welche Weise sie als Werkzeuge seiner Verherrlichung dienen, ob als Gefäße seiner Barmherzigkeit und beseligenden Liebe oder als Gefäße seiner Gerechtigkeit, seines Strafzornes.[2]) Die Kreaturen können immer nur Gott offenbaren; in der Wahl der freien liegt es nur, wie sie ihn offenbaren. Ihre Macht und ihr Wesen ist zwar etwas anderes als die Macht und Wesenheit Gottes, bildet deshalb aber für diese keine verendlichende, hemmende Schranke oder Grenze, ist also nur von relativer, nicht von Gott ebenbürtiger Selbständigkeit. Sie können immer nur Gott als den Unendlichen, Allherrlichen offenbaren so oder anders. Sie sind nicht Gott, aber Gottes so oder anders. Sie sind selbsteigen, sofern sie gehalten und umfangen und durchdrungen sind von dessen übergreifender Kraft und Wirksamkeit.

Was hat sich uns nun als Gesamtanschauung der Gottes- und Schöpfungslehre des heiligen Thomas von Aquin herausgestellt gegenüber den verschiedenen, eingangs erwähnten Auffassungen derselben? Einfach folgende. Gott ist Alles rücksichtlich seiner unendlichen Seinsweise: das bildet den Wahrheitskern des Pantheismus gegenüber einem die Lebensfülle desselben verkennenden, leeren Deismus. Dagegen ist er über Allem, was da endlich ist seiner Seinsweise nach und insofern nicht Alles: das bildet die Berechtigung des Dualismus von Gott und Welt gegenüber jeglicher Form

---

[1]) S. c. gent., III, c. 70; de Pot., q. 3, a. 7. S. Th., I, q. 105, a. 5.

[2]) S. Th., I, q. 63, a. 7 ad 2: Dicendum divina intentio non frustratur nec in his qui peccant nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus praecognoscit et ex utroque habet gloriam dum nos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Ibid., I, q. 19, a. 6; q. 23, a. 5 ad 3; q. 103, a. 7; de Verit., q. 5.

des Pantheismus. Gott ist Alles in Allem, alldurchdringend seiner Macht, seinem Wissen, seinem Wesen nach: das ist der Ausdruck eines konkreten Theismus, welcher den Forderungen der menschlichen Vernunft wie des christlichen Glaubens einzig und allein entspricht.

Wie ist aber ein solcher Theismus nach Thomas weiterhin zu fassen? Als Lehre von Gott, dem zwar nicht Alleinwirkenden, aber doch Allwirkenden, Allbewegenden und Vorbewegenden im Sinne des strengen Thomismus? Oder als Lehre von Gott, dem allen Kreaturen schlechthin Mitwirkenden im Sinne eines so oder anders gefaßten Molinismus? Hiermit hätten wir ein weiteres, historisches Problem berührt, ohne dasselbe gegenwärtig verfolgen zu wollen.

XIV. Die Lehre Schellings von der Quelle der ewigen Wahrheiten. 1901.

Von Dr. A. Schmid, München.

Schelling war von der Ichheitsphilosophie zur Naturphilosophie, zur Identitätsphilosophie und endlich unter Voraussetzung letzterer als einer bloß negativen zur sogenannten positiven Philosophie übergegangen. Die Umbildung seiner frühern Philosophie in die spätere hat er dahier zu München ein volles Menschenalter hindurch von der 1807 erfolgten Berufung an die hiesige Akademie der Wissenschaften bis zu der 1841 erfolgten Berufung nach Berlin vollzogen. Verschiedene teils unmittelbare, teils mittelbare Schüler desselben, z. B. Hubert Beckers, Michael Strodl, Wilhelm Rosenkrantz, Heinrich Hayd haben sich unter mannigfachen Modifikationen dieser neuschellingschen Richtung dahier angeschlossen in einem mehr oder minder bewußten Gegensatze zur peripatetisch-scholastischen, bis letztere dann sich Bahn brach. Den Übergang aus der negativen in die positive Philosophie kennzeichnet besonders die Abhandlung Schellings über die „Quelle der ewigen Wahrheiten“, gelesen in der Akademie

der Wissenschaften zu Berlin 1850,[1]) die namentlich auch Bezug nimmt auf die einschlägige Lehre des heiligen Thomas von Aquin und insofern gegenwärtig einer Würdigung unterzogen werden soll.

Die Frage über die Quelle der ewigen Wahrheiten — so erinnert Schelling in dieser Abhandlung — hat schon die Philosophie des Mittelalters beschäftigt in den Kapiteln: de origine essentiarum, idearum possibilium, veritatum aeternarum. Es galt als unwidersprochener Grundsatz: essentias rerum esse aeternas. Zufälligkeit (contingentia) bezieht sich stets nur auf die Existenz der Dinge, zufällig ist die hier an diesem Orte oder jetzt in diesem Augenblicke existierende Pflanze, notwendig und ewig ist die Wesenheit derselben, nicht anders sein könnend, nur so oder gar nicht. Die Wesenheit eines Kreises ändert sich nicht im geringsten dadurch, daß ich ihn wirklich beschreibe. Hieraus ist begreiflich, daß das Reich der Wesenheiten auch das Reich der Möglichkeiten ist, welche Existenz gewinnen können. Die Scholastiker sahen ein, daß ewige, notwendige Wesenheiten ihre Sanktion nicht vom göttlichen Willen haben können; bloß durch göttliches Gefallen festgestellt, wären sie zufällige Wahrheiten, die ebensogut auch Nichtwahrheiten sein könnten; es mußte also eine vom göttlichen Willen unabhängige Quelle derselben anerkannt werden, worin die Möglichkeiten der Dinge ihren Grund haben. Nach Thomas wurzelt diese Möglichkeit in der Wesenheit Gottes, die nach verschiedenen Graden nachahmbar ist; damit war aber nicht gegeben die unausbleibliche „Anerkennung einer ursprünglichen, nicht bloß vom göttlichen Willen, sondern auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge“. Mit Recht — so wird fortgefahren — schritten deshalb die Skotisten zur Anerkennung einer solchen auch vom göttlichen Wesen unabhängigen Möglichkeit der Dinge fort. Duns Scotus schrieb den möglichen Dingen ein unvolles Sein (esse diminutum) zu, was offenbar nur

[1]) S. W. II, 1. S. 573—90.

besagen wollte, daß sie bloß in einem untergeordneten Sinne als Seiende zu betrachten seien, weil nur als Seinkönnende, nicht als wirklich Seiende. Wie aber dieses Seinkönnende zum schlechthin Seienden oder zu Gott sich verhalte, blieb dadurch noch ungelöst. Einige Skotisten schritten sogar noch zur weitern Lehre vor, die ewigen Wahrheiten würden bestehen, wenn auch gar kein Verstand wäre, nicht einmal der göttliche, präzisierten also die Möglichkeiten der Dinge als von Gott ganz unabhängige. Weiterhin wendet sich Schelling der einschlägigen Lehre eines Cartesius, Leibniz, Kant, Hegel zu, worauf wir hier nicht eingehen wollen.

Und was stellt er als seine eigene Lehre auf? Folgendes. Gott ist die Quelle der ewigen Wahrheiten, nicht wie Thomas will, seinem göttlichen Wesen nach, sondern sofern er das Allgemeinwesen, die Allmöglichkeit der Dinge, Stoff oder Materie zu allem Möglichen, die potentia universalis rerum ist. Seiner reinen Gottheit nach als actus purus ist er zwar das absolute Einzelwesen, um dieses aber zu sein, das Allgemeinwesen, die Allmöglichkeit der Dinge. Das Daß Gottes als actus purus ist das Erste, das Was Gottes als das Alles begreifende, allgemeine Wesen, als Indifferenz aller Möglichkeiten ist das Zweite, das Folgende. Zwar kommt es ihm notwendig zu, dieses Zweite zu sein, aber es kommt ihm nicht zu kraft seines göttlichen Wesens, ist insofern also ein ihm zufällig oder κατὰ συμβεβηκός Zukommendes, wie es z. B. nach Aristoteles dem Dreiecke zukommt, gleich 2 R zu sein, ohne daß letzteres im Wesensbegriffe oder in der Definition des Dreiecks liegen würde. So Schelling in der besagten Abhandlung von 1850. Schon 1809 in der Abhandlung über das „Wesen der menschlichen Freiheit" hatte er von Gott als absoluter Persönlichkeit einen dunkeln Grund unterschieden, der wohl in Gott ist, aber nicht Gott selber, indem er, relativ von ihm unabhängig, nicht bloß der göttlichen Lebensgebärung dienen kann, sondern auch einer außergöttlichen, ja widergöttlichen. Dieser Auffassung hat er nahezu ein halbes Jahrhundert hindurch als-

dann eine immer reichere und reifere Ausgestaltung gegeben.

Die äußern und innern Welttatsachen gelten ihm als Erscheinungen eines in ihnen sich auswirkenden Seienden und zwar eines in dreifacher Gestalt sich auswirkenden Seienden: eines so oder anders bestimmbaren, ins Grenzenlose, ja Regellose hinausstrebenden (ἄπειρον, causa materialis ex qua), eines formgebenden (περαῖνον, causa effectiva et formalis) und eines maß- und zielgebenden (οὗ ἕνεκα, causa finalis). Das erste dieser Seinsprinzipien wird bezeichnet als Seinkönnendes, das zweite als Reinseiendes, das dritte als Seinsollendes.

Sie sind die wirkenden Ursachen, Mächte, Potenzen von Allem. Das in ihnen sich auswirkende Seiende ist ihr Urprinzip, causa causarum. In höchster Höhe ist es Gott als Herr alles Seienden. Sofern die erste Potenz oder das Seinkönnende als materia ex qua omnium in Erregung kommen und als sogenanntes Blindseiende in actum heraustreten, stufenweise aber durch die formgebende und finale Potenz überwunden und in Gott wiedergebracht werden kann, entsteht die Welt der außergöttlichen, zeiträumlichen Wesenheiten und Möglichkeiten; hier und hier allein liegt auch die Quelle aller reinrationalen, notwendigen Wahrheiten. Hier hat auch die reinrationale, negative Philosophie ein Ende, um der positiven Raum zu machen, welche über die bloßen Wesenheiten und Möglichkeiten der Dinge hinaus deren Wirklichkeiten ins Auge faßt: die Urwirklichkeit Gottes nämlich und die aus ihm schöpferisch heraustretenden Potenzen, welche die Entstehung der wirklichen Welt, den mythologischen Bewußtseinsprozeß und die christliche Offenbarung als begreiflich erscheinen lassen.

Diese Lehre ist nicht mit Unrecht als Persönlichkeitspantheismus bezeichnet worden, weil sie Gott zwar als absolute Persönlichkeit faßt, aber zugleich als das Ein- und Allwesen der Dinge. Das Seiende gilt hier als Indifferenz von Allem, worin „Gott und Welt gleicherweise als Mög-

lichkeiten begriffen sind".[1]) Es gilt nicht im Sinne des Theismus als ein transszendental unbestimmtes, welches Gott und Welt nur auf begriffsähnliche, analoge Weise zukommen kann, sondern als ein substantiell unbestimmtes, welches sowohl Gott als Gott wie Kreatur sein kann. Gott als Gott ist es in der Einheit der Potenzen, Kreatur ist es in der Spannung derselben, sofern das Eine durch göttliche Willenstat eine Herauswendung erfährt in das All der endlichen Dinge und aus ihm wieder eine Zurückwendung gewinnt und sich wiederherstellt. Die Potenzen in ihrer gegenseitigen Ausschließung und ihrer gegeneinander verkehrten Stellung sind nur der durch göttliche Ironie äußerlich verstellte Gott; sie sind das verkehrte Eine, unum versum, und die Schöpfung nur eine durch göttlichen Willen herbeigeführte universio.[2]) Der Theismus wird als eine leere, schale Denkart hingestellt, ohne vom Deismus genauer abgegrenzt zu werden, und ihm ein Monotheismus entgegengestellt, welcher in seiner vollen Entfaltung den Pantheismus und den Polytheismus als Vorstufen und Momente in sich schließt, indem die Einzigkeit des göttlichen Wesens dessen All- und Vielheitlichkeit als Unterlage oder Folie voraussetzt. Der kosmogonische Prozeß ist auch ein theogonischer. Er ist ein theogonischer zwar nicht in dem Sinne, als ob der vor- und überweltliche Gott rein als solcher in den Weltprozeß einginge; er ist ein theogonischer nur insofern, als Gott vermöge der Trennung und der verschiedentlichen Verbindung der in ihm liegenden Potenzen in dieselbe eingeht, ja sogar erst vermittelst der Weltschöpfung und in gesteigerter Weise vermöge des mythologischen Prozesses und der christlichen Offenbarung zu einer Dreiheit selbstisch wirkender Potenzen und somit zur Dreipersönlichkeit sich ausgestaltet. Gott ist Alles, sofern Alles aus seinem Wesen stammt; „daß bei Gott allein das Sein und daher alles Sein nur das Sein

[1]) S. W. II, 1. S. 366.
[2]) S. W. II, 2. S. 90 f.

Gottes ist, diesen Gedanken — sagt Schelling — läßt sich weder die Vernunft noch das Gefühl rauben; er ist der Gedanke, für den all unsere Herzen schlagen".[1]) Er ist nicht Alles, sofern sein Wesen natura anceps ist, also nicht bloß Wesen Gottes als solchen, sondern auch alles Außergöttlichen, ja selbst Widergöttlichen. Er ist Alles in Allem sofern er Herr alles Seienden ist und in allem Außergöttlichen, ja Widergöttlichen seine Herrschaft und Herrlichkeit offenbart, und so nicht nur in dem einen Vater Alles ist, sondern in jeder der drei Personen, also Alles in Allen (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).

Dieser Auffassung ist entgegengehalten worden, daß wohl das frühere System Schellings Pantheismus enthielt, nicht mehr aber das spätere. Dieses vertrete dem abstrakten Theismus der peripatisch-scholastischen Richtung gegenüber einen konkreten, könne sonach mit Fug und Recht nicht als Pantheismus oder selbst nur als Persönlichkeitspantheismus ausgegeben werden. Zuerst wurde erinnert, daß Schelling nicht eine Schöpfung der Welt aus Gottes Wesen als einem unbestimmten stofflichen Grunde derselben (ἐκ μὴ ὄντων) lehre, sondern eine Schöpfung derselben völlig aus Nichts (ἐκ οὐκ ὄντων): so M. Strodl[2]) gegen Konstantin Frantz.[3]) Nun lehrt Schelling allerdings, daß die Welt nicht aus einer Gott koëxistierenden, ewigen Materie als stofflicher Ursache geschaffen sei, daß sie auch nicht aus einer rein göttlichen Potenz als stofflicher Ursache geschaffen sei, daß sie weder in der ersten noch in der zweiten dieser beiden Sinnesarten aus Nichts (ἐκ μὴ ὄντων) geschaffen sei, sondern völlig aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων), also nicht aus dem néant, sondern dem rien nach französischer Ausdrucksweise; dieses wurde jedoch dahin präzisiert, daß die Welt zwar nicht entstanden sei aus der

---

[1]) S. W. II. 2. S. 39 f.

[2]) Über Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte. München. 1880. S. 250 f.

[3]) Die positive Philosophie Schellings. 1879/80, I, S. 130—33.

Potenz des Seinkönnenden, sofern sie eine immanente Bestimmung des eigenen Seins Gottes sei als absoluten Geistes, sondern sofern sie stoffliche Möglichkeit eines andern Seins außer Gott sei;[1]) eine creatio ex nihilo im eigentlichen und vollen Sinne ist hiermit nicht gelehrt. — Weiterhin wird der Einwurf erhoben, nach Schellings späterer Lehre sei die Schöpfung der Welt eine freie Willenstat Gottes, dieser sei also schon vollendeter Geist vor und ohne die Schöpfung, ohne zu seiner Vollendung und Integrierung letzterer zu bedürfen, auch aus diesem Grunde sei der Persönlichkeitspantheismus in der Wurzel abgeschnitten. In der Abhandlung „Über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) lehrt Schelling, die Schöpfung sei keine Begebenheit, sondern eine frei bewußte Tat Gottes, weil sie nicht aus geometrischer, logischer Notwendigkeit erfolge; allerdings erfolge sie aber aus sittlicher und somit aus wahrhaft metaphysischer Notwendigkeit, indem Gott vermöge seines Liebewillens den Willen des Grundes oder die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären vergleichbar dem unbewußten schönen Drange einer werdenden Natur zur Tätigkeit aufrege und bewege; Freiheit und höhere Notwendigkeit fallen in Gott somit zusammen, die Vorstellung einer Beratschlagung Gottes mit sich selbst oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten von mehr oder minder vollkommener Art sei eine grundlose und unhaltbare Vorstellung.[2]) Späterhin scheint aber Schelling hiervon abgekommen zu sein, indem er den absoluten Geist als freien Herrn der Potenzen auffaßt, der die von ihm erfaßte Möglichkeit eines andern, außergöttlichen Seins verwirklichen oder nicht verwirklichen, das Seinkönnende ins blinde Sein überführen oder nicht überführen, die drei Potenzen in Trennung versetzen oder nicht versetzen kann und somit „absolut gleichgültig ist gegen die

---

[1]) Vgl. die Abhandlung über den philosophischen Empirismus. S. W. I, 10. S. 282—86.

[2]) S. W. I, 7. S. 395—98.

zwei Möglichkeiten, in dem ursprünglichen, spannungslosen Sein zu bleiben oder in jenes gespannte und in sich selbst konträre Sein hervorzutreten". Als freier Herr der Potenzen würde er der eine Welt setzen könnende Gott sein, wenn auch „nie eine Welt existierte, d. h. wenn er jene Potenzen auf immer als Möglichkeiten bei sich behielte". Das Motiv zur Schöpfung besteht lediglich darin, ein Bewußtsein seiner selbst auch außer sich zu setzen, um als das, was er ist, auch erkannt zu werden.[1]) Gott ist, wie Schelling weiterhin sagt, notwendig der All=Eine; wie er aber sei, steht für ihn frei.[2]) Ist Gott nach dieser späteren Lehre auch frei, die Welt zu setzen oder nicht zu setzen, so ist letztere doch nur der exoterisch gewordene All=Eine in der Umkehrung seiner Potenzen. Somit ist auch obiger, an zweiter Stelle erhobene Einwurf unzutreffend, weil den Kernpunkt der Sache nicht treffend. — Endlich könnte noch gesagt werden, nach der späteren Lehre Schellings sei durch freie Tat des Urmenschen eine von Gott nicht gewollte Trennung der Potenzen erfolgt, und Sünde und Tod, das Nichtseinsollende herbeigeführt worden, der Vater ruhe nur mit seinem Unwillen, seinem Zorneswillen auf dieser gottentfremdeten Welt, die nicht bloß eine außergöttliche sei, praeter Deum, wie vor der Sünde, sondern auch eine widergöttliche, extra Deum, nur der Sohn und der heilige Geist wirken in derselben mit ihrem Liebewillen, um sie dem Vater wiederzubringen und unterzuordnen, ganz speziell die gegenwärtige Welt sei also fern von Gott und nicht Gott selber, so daß auch aus diesem Grunde von einem Persönlichkeitspantheismus keine Rede sein könne. Doch auch in der durch eine solche Tat herbeigeführten Trennung der Potenzen ist Gott nach Schelling der Allseiende, Allwesentliche, Allwirkende, die Welt der Sünde und des Todes ist zwar ein Contrarium desselben, aber doch ein Mittel seiner Selbstverwirklichung, ihrem letzten

---

1) S. W. II, 3. S. 269 f., 291—304.

2) S. W. II, 2. S. 89 f.

Zweck nach also doch ein Seinsollendes, die in ihr wirkenden Potenzen sind doch nur Gottespotenzen, die Wirksamkeit des Menschen ist doch nur eine Wirksamkeit Gottes des nicht bloß allwirkenden, sondern in letztem Grunde alleinwirkenden, der menschgewordene Gottessohn ein der Veränderlichkeit fähiger, in die Außergöttlichkeit übertretender und in diesem Sinne sich entherrlichender, so daß weder eine wahre Selbständigkeit und Freiheit geschöpflicher Wesenheiten zustande kommen kann, noch eine wahre Göttlichkeit des übergeschöpflichen Gotteswesens.

Vom vorbezeichneten Standpunkte Schellings aus mußte nun allerdings die Lehre von Thomas und auch von Duns Scotus als unbefriedigend erscheinen, weil sie in Gott nicht einen von ihm relativ unabhängigen, ungöttlichen Grund annehmen als Quelle der außergöttlichen Wesenheiten und Möglichkeiten. Nach Thomas ist die Wesenheit Gottes als solche die Quelle der ewigen Wahrheiten, sofern letztere notwendige, von seinem Willen unabhängige Wahrheiten der simplex intelligentia Dei sind. Sie ist insofern deren Quelle, als all das, was in der Wesenheit Gottes vermöge einer unendlichen, überzeitlichen, überräumlichen Seinsweise existiert, durch Negation dieser letztern, als eine Welt endlicher, zeiträumlicher Existenzmöglichkeiten vor Gottes Auge steht. All diese Existenzmöglichkeiten — allgemeine und individuelle, substantielle und akzidentelle, aktive und passive — sind Möglichkeiten eines andern, außergöttlichen Seienden, welche Gott durch freien Schöpferwillen aus Nichts zur Verwirklichung bringen kann, ohne daß er als alleines Wesen stoffliche Ursache ihrer Verwirklichung, ja selbst ihrer gottwidrigen Verwirklichung werden könnte. Gott ist nach Thomas nur auf überschwengliche, virtuelle, urbildliche Weise Alles, nicht aber das All der erschaffbaren und erschaffenen Dinge, wenngleich als sie durchwirkend und in ihnen sich verherrlichend Alles in Allem. Diese Lehre hat durch Duns Scotus nur eine etwas andere Formulierung erhalten. Mit ihr ist sowohl für die Eigenwesigkeit, Eigentätigkeit der

Kreaturen und besonders die freie Tätigkeit der geistigen Kreaturen als Möglichkeitsgrund ihrer gottförmigen oder gottwidrigen Lebensgestaltung das nötige Fundament gegeben, wie für eine über allem Werden stehende Göttlichkeit dessen, der da ist, der er ist — beides im Sinne eines konkreten Monotheismus, der nicht bloß zum Scheine, sondern in Wahrheit diesen Namen führen kann.

XV. Kant über den Streit der Fakultäten. 1904.

Von Geheimrat Prof. Dr. A. v. Schmid, München.

An den mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Universitäten galt die theologische Fakultät als Königin der weltlichen Fakultäten. Auch an den protestantischen Universitäten hatte dieses sein Verbleiben. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, seitdem die „Aufklärung" in steigendem Maße die Macht über die Geister gewann, trat insofern ein allmählicher Wandel ein. Verblieb auch die äußere Rangordnung der Fakultäten, so verlor doch die theologische Fakultät mehr und mehr die geistige Vorherrschaft über die weltlichen Fakultäten, indem protestantischerseits die übernatürliche Schriftautorität vielfach einer historischen und philosophischen Kritik negativer Richtung zum Opfer fiel und katholischerseits durch deren Einfluß der tiefere Gehalt der übernatürlichen Schriftüberlieferungs- und Kirchenlehre oftmals verloren ging. Doch nicht bloß die theologische Fakultät war mit der philosophischen so in Streit und in Botmäßigkeit von ihr geraten, sondern auch die juristische und medizinische; die erstere mit ihrer positiven Rechts- und Staatslehre gegenüber den im 17. und 18. Jahrhundert an den Tag getretenen Ausgestaltungen des philosophischen Naturrechts und die medizinische mit ihren alten Überlieferungen, welche den Errungenschaften eines sorgfältigern Naturstudiums gegenüber oftmals nicht mehr standzuhalten vermochten. Nun trat der Hauptmatador der Aufklärung, Immanuel Kant, auf den Plan, um dasjenige, was durch diese ganze Bewegung ihm

als gefordert erschien, auf eine dem Geiste seiner Philosophie entsprechende Weise prinzipiell zum Ausdruck zu bringen in seiner Abhandlung über den „Streit der Fakultäten". Wie lautet nun das von ihm aufgestellte Programm? Hat es von damals bis heute eine teilweise oder völlige Erfüllung gefunden? Eine wenn auch gedrängte Beantwortung dessen dürfte besonders im gegenwärtigen Jahre, dem hundertsten seit Kants Todesjahr, nicht als unzeitgemäß gelten.

I.

1793 hatte Kant die Abhandlung: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" veröffentlicht und 1794 durch Minister Wöllner auf „allergnädigsten Spezialbefehl" Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm II. „wegen Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums" einen scharfen Verweis erhalten und diesen mit der Erklärung beantwortet, daß er als Sr. Majestät getreuester Untertan „fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften sich gänzlich enthalten werde". Nach dem Regierungsantritte Friedrich Wilhelm III. brach er anbetrachts der von diesem gewährten größern Freiheit das Stillschweigen und veröffentlichte 1798 die besagte Abhandlung über den „Streit der Fakultäten" (S. W. Ausgabe von Rosenkranz X, 249—385). Ihre Grundanschauung ist folgende: Die freie Erforschung und Verkündigung der Wahrheit besteht unbedingterweise nur für die Lehrer der philosophischen Fakultät, nicht aber für die Lehrer der übrigen Fakultäten, da sie die von der Regierung sanktionierten Lehren vorzutragen haben. Die philosophische Fakultät ist vom Befehle der Regierung in ihren Vorträgen völlig unabhängig; sie hat nur ein credo, kein crede. Die andern Fakultäten sind dem Befehle der Regierung unterworfen, haben also auch ein crede. Die philosophische gilt trotz jenes großen Vorzuges als untere, weil sie wie keine Befehle zu empfangen, so auch keine zu erteilen

hat. Die andern Fakultäten gelten als die obern, weil sie zwar Befehle von der Regierung zu empfangen, in deren Namen sie aber auch zu erteilen haben und deshalb sich vornehmer dünken als die erstere, welche zwar frei ist, aber niemand zu befehlen hat.

Die philosophische Fakultät enthält zwei Departements: das der historischen Erkenntnis, wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Naturkunde gehören, und das der reinen Vernunfterkenntnisse, wozu die reine Mathematik, reine Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten gehören. Sie erstreckt sich auf alle Teile des menschlichen Wissens, auch der obern Fakultäten, nur daß sie deren eigentümliche Lehren nicht zu ihrem Inhalte, sondern bloß zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik macht. Wie sie unbedingt frei sein muß in der Erforschung der Wahrheit und dem öffentlichen Vortrag ihrer Lehren, so muß sie auch unbedingt frei sein in der Kontrolle und Kritik der andern Fakultäten, der Berechtigung oder Nichtberechtigung, Verpflichtung oder Nichtverpflichtung der von ihnen vorgetragenen Lehren, ohne durch ein Interdikt der Regierung daran gehindert werden zu können, falls diese ihrer „eigentlichen und wesentlichen Absicht“ nicht zuwiderhandeln will. Während die obern Fakultäten die rechte Seite des „Parlamentes der Gelahrtheit“ bilden und die Statute der Regierung zu verteidigen haben, muß es „in einer so freien Verfassung, wo es um Wahrheit zu tun ist, auch eine Oppositionspartei (linke Seite) geben, welche die Bank der philosophischen Fakultät ist, weil ohne deren strenge Prüfung und Einwürfe die Regierung von dem, was ihr selbst ersprießlich oder nachteilig sein dürfte, nicht hinreichend belehrt werden würde.“

Die obern Fakultäten sind der philosophischen „in Rücksicht auf Wahrheit unterworfen“, da sie sich in ihrer lehramtlichen Praxis nicht mit deren Erforschung, sondern nur mit der Darlegung und Entwicklung dessen, was ihnen statutarisch durch die Regierung aufgetragen worden, zu be-

schäftigen haben. Sie sind nicht befugt, die künftigen Beamten (Geistliche, Juristen, Ärzte) in einer den Statuten der Regierung (Bibel, Gesetzbuch, Medizinalverordnung) widersprechenden Weise zu unterrichten; als Theoretiker können sie aber allerdings unter sich und mit den Mitgliedern der untern Fakultät Lehren und Meinungen frei abmachen, da letztere nicht in das große Publikum, sondern nur in das gelehrte Publikum hinausgehen und können durch Erstattung von Gutachten außerdem auch der Regierung Änderungen und statutarische Gesetze anraten und so auf die Förderung des gesellschaftlichen Wohles einen wohltätigen Einfluß ausüben. Jede derselben erstrebt dieses Ziel auf ihre Weise, indem die theologische Fakultät auf das ewige Wohl, die juristische auf das bürgerliche Wohl, die medizinische auf das leibliche Wohl der Glieder des Gesellschaftsganzen hinarbeitet. Jede hat die ihr von der Regierung anvertrauten Lehren auf Schrift zu gründen, ohne als solche etwas aus der Vernunft Entlehntes einzumischen, weil sie ohnedem ins Gehege der philosophischen Fakultät eingreifen und sich mit fremden Federn schmücken würde. „Der biblische Theologe schöpft seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medizinalordnung.“ Die Göttlichkeit der Heiligen Schrift auf Vernunftgründe hin zu prüfen und ihr einen „mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden, sondern etwa moralischen Sinn unterzulegen“, muß der biblische Theologe der philosophischen Fakultät überlassen. Daß Gott in der Bibel geredet hat, kann er als Glaubenssatz nur auf das Gefühl ihrer Göttlichkeit hin annehmen und in anbetracht dessen, daß es einen von Gott autorisierten menschlichen Schriftausleger nicht gibt, nur durch den in die Wahrheit führenden heiligen Geist der Heiligen Schrift zu erforschen suchen. Die symbolischen Bücher sind nicht Maßstab der biblischen Bücher, weil veränderlich; sie sind nicht Kanon

gleich den letztern, sondern nur Organon, um den Zugang zu ihnen zu erleichtern. Auf ähnliche Weise nehmen die Lehrer der juristischen Fakultät das öffentlich gegebene und höchstenorts sanktionierte Gesetzbuch an, ohne einen „Beweis seiner Wahrheit und Rechtmäßigkeit“ und eine Verteidigung der von der Vernunft dagegen erhobenen Einwendungen führen zu müssen. Ebenso sind die Lehrer der medizinischen Fakultät an die polizeilichen Verordnungen gebunden; da aber diese aus der Natur der Dinge selbst geschöpft werden müssen, so ist die medizinische Fakultät der philosophischen am meisten verwandt und nächst ihr am meisten frei.

Der Streit der obern drei Fakultäten mit der untern kann ein gesetzwidriger oder gesetzmäßiger sein. Ein gesetzwidriger wäre er, wenn die Mitglieder der obern Fakultäten solche Grundsätze annehmen und den von ihnen heranzubildenden Geschäftsmännern beibringen würden, die den Neigungen des Volkes schmeicheln und sich zu Gesetzen gar nicht qualifizieren und zu Gesetzlosigkeiten führen würden. Dieses wäre selbst der Fall, wenn derlei Grundsätze von seiten der Regierung eine Sanktion erhielten und deshalb von der philosophischen Fakultät als wider die Vernunft verstoßend öffentlich widersprochen werden dürften, wie z. B. daß durch Begehung gewisser vorschriftsmäßiger Formalien ohne sittliches Selbstbemühen auf magische Weise unmittelbar Verbrechen können abgewaschen werden, daß und auf welche Weise trotz Unrechtes Prozesse können gewonnen werden oder trotz Vergeudung der körperlichen Kräfte die Gesundheit und langes Leben erhalten bleiben u. dgl.

Gesetzmäßig ist der Streit der obern Fakultäten mit der untern, wenn von seiten der erstern gewisse, durch die Regierung sanktionierte historische Lehren als heilige einem unbedenklichen Gehorsam des Glaubens empfohlen würden, während von seiten letzterer kritische Bedenklichkeiten erhoben würden, oder wenn von seiten ersterer rationale Lehren als göttlich geoffenbarte aufgestellt, von seiten letzterer aber durch Vernunftgründe geprüft und ihrem moralisch-praktischen

Werte nach in Frage gestellt würden, oder wenn von seiten ersterer die Lehren auf ein bloß subjektives Gefühl hin gegründet würden, von seiten letzterer aber die objektive Gültigkeit eines solchen Gefühls einer öffentlichen Prüfung und Würdigung unterzogen würde. Dieser Streit liegt in der verschiedenen Natur der Fakultäten, ist also ein unvermeidlicher, notwendiger Streit und kann niemals aufhören, denn „statutarische Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren werden immer sein müssen“, bleiben aber stets der Gefahr des „Irrtums und der Zweckwidrigkeit“ unterworfen und folglich auch der Kontrolle und Korrektur der philosophischen Fakultät, welcher der Schutz der Wahrheit aufgetragen ist. „Dieser Streit kann dem Ansehen der Regierung nie Abbruch tun, denn er ist nicht ein Streit der Fakultäten mit der Regierung, sondern einer Fakultät mit der andern, dem die Regierung ruhig zusehen kann.“ Er ist kein Krieg, sondern eine discordia concors zweier zu einem Endzweck vereinigter Parteien und kann „sehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen Wesens zusammenbestehen“, weil er ein bloßer Gelehrtenstreit ist, der das große Publikum nicht berührt. Allerdings könnte „auf diese Weise es wohl dereinst dahinkommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in der Beratung des Machthabenden (der Regierung), welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der daraus erwachsenden Einsicht besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde.“

All dieses gilt zunächst vom gesetzmäßigen Streite der theologischen und philosophischen Fakultät. Diese letztere mag der theologischen den stolzen Anspruch einräumen, deren Magd oder Dienerin zu sein; als solche hat sie aber, richtig verstanden, der gnädigen Frau nicht die Schleppe nachzutragen, sondern vielmehr die Fackel vorzutragen, da sie allein Wahrheit bietet. Sie gründet auf die Moral den reinen Religionsglauben und besitzt das Recht, die biblischen Offen=

barungslehren ihrerseits in moralischem Sinne auszudeuten, wie z. B. die Lehre von der Dreieinigkeit, Menschwerdung Gottes, von der Auferstehung, Himmelfahrt Jesu oder in dem Falle, als sie ihrem buchstäblichen Sinne nach Vernunftwidriges zu enthalten scheinen, wie z. B. die Paulinische Gnadenwahllehre, welche die freie Zurechnung der Handlungen zu leugnen scheint, in moralischem Sinne umzudeuten. Der von der theologischen Fakultät vertretene positive Schrift- und Kirchenglaube ist nach Verschiedenheit der Bekenntnisse gespalten und seiner Natur nach veränderlich und kann nur Geltung beanspruchen, soweit er dem allgemeingültigen moralischen Religionsglauben als Förderungsmittel oder Vehikel dient; soweit er jedoch darüber hinaus eine weiterreichende, selbständige Geltung beansprucht, wie vielseits geschieht, ist er nur Aberglaube und sein Kult nur Fetischismus und Afterdienst, soll aber „durch allmähliche Reinigung“ dahingebracht werden, bloßes Anregungsmittel oder Vehikel des moralischen Vernunftglaubens oder reinen Religionsglaubens zu sein und zur Kongruenz mit diesem zu gelangen. Und wie durch den von der philosophischen Fakultät auf die theologische Fakultät und die Regierung ausgeübten Einfluß der positive Schrift- und Kirchenglaube vermittelst der Zurückdrängung des Außerwesentlichen, Historischen und der Betonung des Wesentlichen, Moralischen mehr und mehr zur Kongruenz mit der reinen Vernunftreligion, so soll durch einen derartigen Einfluß auch die positive Rechtslehre mit dem reinen Vernunftrechte und die medizinische Heilmethode mit der auf naturwissenschaftliche Erfahrung sich gründenden Heilmethode mehr und mehr in Übereinstimmung gesetzt werden. Die Organe zur Durchführung dessen sind die Geistlichen, Rechtsbeamte und Ärzte, von Kant als „Geschäftsleute der obern Fakultäten“ bezeichnet. Sie sind mit der Leitung des Volkes betraut, aber in verschiedener Weise, wie Kant in seiner Rechtslehre dartut (S. W. IX, 175—76). Das Kirchenwesen untersteht nicht wie das Rechts- und Medizinalwesen direkt dem politischen Ge-

meinwesen, sondern nur indirekt. Es liegt nicht in der Befugnis des letztern, in die innern, kirchlichen Angelegenheiten einzugreifen, Glauben und gottesdienstliche Formen dem Volke vorzuschreiben oder eine der fortschreitenden Aufklärung gemäße Reform derselben gewaltsam zu hemmen oder dem Volke die Wahl seiner Lehrer und Vorsteher zu entziehen; es steht ihm nur die Befugnis zu, Störungen der bürgerlichen Eintracht und öffentlichen Ruhe und den Streit der verschiedenen Kirchengemeinschaften untereinander abzuhalten.

Hat nun das in Umrissen gezeichnete Programm Kants bezüglich des „Streites der Fakultäten" von damals bis heute eine teilweise oder völlige Erfüllung gefunden? Eine teilweise allerdings. Für den herrschenden Geist der Universitäten war seitdem nicht mehr die theologische Fakultät so bestimmend wie ehedem, sondern vor allem die philosophische im weitern und engern Sinne dieses Wortes. Welche Mehrung und Erweiterung und welch ungeahnten Aufschwung haben infolge immer neuer und neuer Entdeckungen und Funde nicht die naturwissenschaftlichen Fächer gewonnen und nicht minder die sprach- und geschichtswissenschaftlichen? Ihr Einfluß hat sich auch auf die theologischen Fakultäten erstreckt im Bereiche der alt- und neutestamentlich biblischen, patristischen, kirchen- und dogmengeschichtlichen Wissenschaften. Und mehr noch der Einfluß der eigentlichen Philosophie auf dieselbe im Bereiche der systematischen Theologie. Wie sehr hat nicht die Kantsche Philosophie von Königsberg aus protestantischer- und selbst katholischerseits eingewirkt auf die theologischen Fakultäten? Wie sehr nicht von Jena aus die Schellingsche und von Berlin aus die Hegelsche, die namentlich durch die negativ-kritische Schule von F. Chr. Baur und D. Strauß eine ganze Revolution innerhalb der protestantischen Theologie anrichtete im Wettbewerb mit der Schule des Gefühlstheologen Schleiermacher? Und ist nicht nach Zurückdrängung der metaphysischen Systeme Schellings und Hegels aus ihrer Herrschaft Kant sozusagen wiederaufgestanden und hat innerhalb der philoso-

phischen Fakultäten wieder eine weitverbreitete Herrschaft erlangt und auch theologische Fakultäten in seinen Bann gezogen und besonders durch die Schulen eines A. Ritschl und A. Sabatier in ausgedehnten Kreisen des theologischen Protestantismus Macht gewonnen? Hat nicht endlich auch die peripatetisch-scholastische Philosophie wieder eine teilweise Vertretung gefunden und anregend und festigend auf die katholisch-theologischen Fakultäten gewirkt? Die philosophischen Fakultäten haben desgleichen auch auf die juristischen und medizinischen eine bewegende und fruchtbringende Wirksamkeit ausgeübt; auf die erste vermittelst einer früher mehr romantisch, später mehr kritisch gehaltenen Geschichtsforschung, auf die letztere vermittelst einer ausgedehnteren und mehr methodisch verfahrenden Nachforschung (Physik, Chemie und Naturgeschichte) und auf beide vermittelst einer in das Wesen des Rechtes und der Natur tiefer eindringenden Vernunftforschung.

Hat das von Kant im „Streite der Fakultäten" entworfene Programm im Verlaufe des 19. Jahrhunderts aber auch eine teilweise Erfüllung gefunden, so doch keine völlige, und zwar hat es gerade seinem Kernpunkte nach eine solche nicht gefunden. Dieser besteht darin, daß die philosophische Fakultät allein im Besitze des Wahrheitsmonopoles steht und an dessen Ausübung auch von der Regierung nicht gehindert werden dürfe. Sie ist nicht gebunden an irgend welche von der Regierung sanktionierte Lehren wie die obern Fakultäten, sondern völlig frei. Sie hat das Recht, in ihren öffentlichen Vorträgen Kontrolle und Kritik zu üben an den Lehren der obern Fakultäten, umgekehrt kommt aber diesen nicht das gleiche Recht zu ihr gegenüber. Sie hat das Recht, in ihren öffentlichen Vorträgen der theologischen Fakultät Weisungen darüber zugehen zu lassen, wie das positive Christentum durch deren beratenden Einfluß auf die Regierung allmählich einer Reform unterworfen und in eine philosophische Vernunftreligion hinübergeführt werden soll, um des geistlichen Wohles der mensch-

lichen Gesellschaft willen; umgekehrt aber kommt der theologischen Fakultät nicht das Recht zu, auch die philosophische Vernunftreligion einer öffentlichen Kritik zu unterstellen und ihre Reformbedürftigkeit aufzuzeigen. Auf ähnliche Weise hat die philosophische Fakultät das Recht, der juristischen und medizinischen ihrerseits öffentliche Instruktionen zu erteilen, wie für das bürgerliche und leibliche Wohl des Volkes gesorgt werden soll, ohne von deren Seite sich solche bieten zu lassen. Eine diesen Forderungen Kants entsprechende privilegierte Stellung ist der philosophischen Fakultät das ganze 19. Jahrhundert hindurch nirgends zuerkannt worden. Sie ist ihr an den staatlich organisierten Universitäten auch von Staats wegen nirgends zuerkannt worden, wie verschiedene Maßregelungen von Mitgliedern derselben wegen Mißbrauches der Lehrfreiheit beweisen. Die Träger der öffentlichen Gewalt huldigten nicht dem Kantschen Grundsatze, in letzter Linie die Philosophen um Rat zu fragen. „Wenn Kant niemals ein Schwärmer war, so ist er, wie es scheint, an dieser Stelle einer geworden. Seit Plato hat kein Philosoph eine solche Sprache geführt;“ so äußert sich Kuno Fischer (Geschichte der neueren Philosophie IV, B. I, Kap. 12), bemerkt aber weiter, Kant habe dieses nicht in so schwärmerischem Sinne gemeint, sondern dahin verstanden wissen wollen, daß man den Philosophen „öffentliche Gedankenfreiheit“ geben solle; warum aber nur diesen? muß man fragen. Eine derartig privilegierte Stellung gestanden auch die obern Fakultäten der philosophischen niemals zu. Und wie sollten sie dieses? Hat nicht Kant selber 2—3 mal seinen philosophischen Standpunkt geändert, bevor er, aus dem „dogmatischen Schlummer“ geweckt, auf den kritischen Standpunkt sich stellte, und von ihm aus das obenbezeichnete Programm entwarf? Wurde und wird die philosophische Fakultät im Gebiete der Naturwissenschaften — besonders der biologischen — und um so mehr im Gebiete der Geschichtswissenschaften und der eigentlichen Philosophie oft selbst an einer und derselben Universität nicht

durch Männer der entgegengesetzten Richtungen repräsentiert? Welche dieser letzteren hätte nun für die obern Fakultäten maßgebend sein sollen? Das mußte dem eigenen Urteile ihrer Mitglieder überlassen bleiben. Es mußte deren eigenem Urteile überlassen bleiben, welche Voraussetzungen von empirischer, geschichtlicher und spekulativer Art sie von dorther entnehmen, und als Bausteine für ihre eigenen Fachwissenschaften verwenden wollen. Sie empfanden die Aufgabe, den künftigen „Geschäftsleuten" der kirchlichen und staatlichen Ordnung nicht bloß die gegebenen positiven Satzungen zu praktischen Zwecken darzulegen, sondern auch deren Wahrheit zu prüfen, und ihre Hörer zu deren Erforschung anzuleiten und zu diesem theoretischen Zwecke der Sinnenerfahrung, der geschichtlichen Erfahrung und Vernunftserkenntnis als Wahrheitsquellen sich zu bedienen, wie die Mitglieder der philosophischen Fakultäten.

Gegenüber den verschiedenen innerhalb der letztern vertretenen Natur- und Geschichtsauffassungen und Vernunftspekulationen verhielten sich allererst schon die theologischen Fakultäten des 19. Jahrhunderts mehr oder minder kritisch. Die protestantischen suchten größtenteils mit Preisgebung aller metaphysischen Wahrheitserkenntnis sich eine selbständige Stellung zu geben, auf Grund einer innerlich-mystischen Heilserfahrung. Die katholischen hielten dafür, daß eine derartige Grundlegung der Theologie keine zweifellose Gewißheit gewähre, und nur ausreiche, wenn sie sich zugleich intellektualistisch gestalte in traditionellem Sinne. Sie gestanden ganz willig die Kantsche Forderung zu, daß die Philosophie der Theologie die Fackel vorzutragen habe, sie fragten nur: welche Philosophie Wahrseitsberechtigung besitze und ihr die Fackel vorzutragen habe, und antworteten ihrerseits hierauf: nur eine solche, die Theismus ist im Sinne einer metaphysischen Welt- und Lebensanschauung und samt den Erfahrungswissenschaften die Voraussetzung bildet zur Begründung einer übernatürlichen Welt- und Lebensanschauung, deren höheres Licht auf die Welt der natürlichen

Dinge und Erkenntnisse ihre leuchtenden Strahlen zurückwirft.

Auch die juristischen und die im Laufe des 19. Jahrhunderts ihnen zur Seite getretenen staatswirtschaftlichen Fakultäten haben sich nicht der Forderung Kants entsprechend unter die ausschließliche Wahrheitskontrolle der philosophischen Fakultät gestellt. Seit dem Auftreten der historischen Schule eines Savigny u. a. haben sie die historischen Gestaltungen des Rechts- und Wirtschaftslebens auf eine das Zeitalter der Aufklärung weit überbietende Weise selbständig verfolgt und teilweise auch spekulativ zu begreifen gesucht, ohne in einer völligen Abhängigkeit von den innerhalb der philosophischen Fakultäten erzeugten Systemen des Naturrechts oder einer jedes Naturrecht bekämpfenden Rechtsphilosophie oder wirtschaftlich-sozialen Gesellschaftslehre zu stehen. Die medizinischen Fakultäten haben noch weniger ein Wahrheitsmonopol der philosophischen anerkannt; eine dahin gehende Konzession hatte ihnen ja Kant selber schon gemacht, wie wir oben sahen. In den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts haben sie teilweise von der Naturphilosophie Schellings sich hinreißen und begeistern lassen, um dann vielfach in Materialismus abzustürzen, der in den philosophischen Fakultäten Deutschlands niemals ein förmliches Bürgerrecht gewinnen konnte und schließlich, was jedenfalls besser war, einem von jeder Spekulation sich möglichst fernhaltenden Empirismus zu huldigen.

Was ist nun das Endergebnis unserer Ausführungen? Folgendes: Der Streit der oberen Fakultäten mit den unteren sollte nach Kant nicht bloß ein gesetzwidriger sein können, sondern stets auch ein in der Natur derselben liegender, gesetzmäßiger Streit sein; erschien ihm ja seine Philosophie als die alleinwahre und folglich als das Ideal der philosophischen Fakultät, welchem die menschliche Gesellschaft und die durch die obern Fakultäten vertretenen gesetzlichen Ordnungen derselben nur in endlosem Fortschritte sich annähern können, ohne es vollends je zu erreichen. Ein solcher

Streit der Fakultäten als solcher ist in den staatlich organisierten Universitäten des 19. Jahrhunderts ohne geschichtliche Verwirklichung geblieben; es begegnet uns insofern nur ein Streit mannigfacher in den verschiedenen Fakultäten oder selbst einer und derselben einander widersprechenden Richtungen. Über den Streit steht, wie überall so auch hier, als Ideal der Friede — hier der Friede als Harmonie der Fakultäten und der in den Grundfragen miteinader übereinstimmenden Wissenschaftsrichtungen innerhalb eines Universitätsorganismus.



Register.



